

د. عبد الغني عماد



# الحركات الإسلامية في لبنان

- إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع -



دار الطليعة - بيروت

إلى روح شقيقي أحمد، الذي سقط شهيداً قبل أن يفرح بهذه الحياة . . .  
وإلى كل الشباب الطامحين إلى حياة أفضل . . . أقدم هذا الكتاب .  
عبد الغني

استقطبت الحركات الإسلامية في العالم العربي العديد من الدراسات، وصدرت حولها مجموعة من الأبحاث والكتب بمختلف اللغات، وازداد الاهتمام بها بعد ثمانينات القرن المتصرم، وحولتها أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ إلى مادة محورية لمراكز الأبحاث ودور النشر. ومع ذلك بقيت الحركات الإسلامية في لبنان في منأى عن الدراسة الجدية، ربما كان حزب الله الوحيد بين الحركات الإسلامية اللبنانية الذي حظي بالاهتمام البحثي وكتب عنه العديد من الدراسات، ولهذا بتقديري أسباب عديدة أهمها انفرادها في المواجهة العسكرية للعدو الإسرائيلي في الجنوب اللبناني المحتل ونجاحه في توجيه ضربات موجعة له وصولاً إلى إنجاز التحرير الذي يعتبر بحق أول إنجاز يحقق الهزيمة ويدحر العدو عن طريق المقاومة منذ بدء الصراع العربي الإسرائيلي، إنجاز لم يقم به نظام أو دولة، بل قام به شعب عبر مقاومة بأسلة. وهذا الأمر، فضلاً عن أسباب أخرى جعلت من حزب الله محط اهتمام الدارسين، إلا أن لبنان وحركاته الإسلامية لا يخزن لها هذا الحزب، فهناك من الحركات الإسلامية من نشأ قبل حزب الله بسنوات طويلة وكان له دوره وفعاليته في الحياة السياسية ومع ذلك لم يحظ بالدراسة والاهتمام البحثي المطلوب، على الرغم من غنى بعض التجارب التنظيمية الأخرى وتنوعها. ورغم أهمية ما كتب عن حزب الله، إلا أنه ركز على البعد المقاوم في الحزب، دون أن يرصد التطور الذي أصاب مؤسساته والتلبن الذي ميز مساره وسياساته.

وتشيمز دراسة الحركات الإسلامية في لبنان عن غيرها من الدراسات في العالم العربي، بكونها تقوم بدراسة موضوعها في حقل مختلف ومتميز على أكثر من صعيد. فاليئة التي نشأت فيها تتألف من مكونات طائفية ومذهبية شديدة التنوع، والنظام السياسي الذي نمت في ظلاله نظام طائفي تحكمه قواعد تاريخية ترسخت بالممارسة منذ ما قبل نشوء الدولة اللبنانية، وهي قواعد ترسي توازنات دقيقة تجعل من أي اختلال فيها مدخلاً لفتن ولحروب تهدد الوحدة الوطنية في المجتمع كله. مع ذلك فإن هذه اليئة ذات التنوع الشديد، والنظام السياسي الطائفي الذي أنتجته، تميزت بتجربة سياسية لها خصوصيتها في العالم العربي الذي ساد فيه "نورث" الحكم في الأنظمة الملكية والجمهورية، فضلاً

عن غياب الحريات وأنظمة "الطوارئ" وهيمنة العسكرية تدارياً وتعطيل تداول السلطة ومصادرة حرية الأحزاب والعمل السياسي. لم يشهد لبنان هذا النوع من التجربة، وبقي منذ الاستقلال ينعم بمناخ من الحريات السياسية والإعلامية والثقافية رغم كل الأزمات التي مرّ بها. وبالتالي فإن دراسة الحركات الإسلامية في هذا "الحقل" المتنوع، طائفيًا ومذهبيًا وسياسيًا، تقدم بلا شك مقارنة نوعية جديدة تفتح إليها هذه الدراسة.

تستهدف هذه الدراسة تقديم مقارنة تحليلية تعتمد منهجية سوسيولوجيا المعرفة من خلال تفكيك ودراسة البنى الفكرية والعقائدية المكونة لهذه الحركات وطريقة عملها التنظيمية والمؤسساتية وسلوكها السياسي وممارساتها الوطنية والاجتماعية في الحياة اليومية، والدراسة تتابع لتحقيق هذا مجمل المواقف والمسارات والتطورات التي مرّت بها الحركات الإسلامية اللبنانية، محاولة التقاط تميزاتها وتناقضاتها وحركة تطورها وتكيفها مع الواقع، عقائديًا وفكريًا وتنظيميًا وسياسيًا.

اعتمدت هذه الدراسة على تقنية تحليل المحتوى أو المضمون Content analysis لتحليل الخلفيات الفكرية والعقائدية لهذه الحركات، مستفيدة من كل الإنتاج الفكري المتاح والمنتج من قبل هذه الحركات، ومن كل المواد الاتصالية والبيانات والخطابات والمقابلات وغيرها من مصادر المعلومات التي تضعها هذه الحركات على مواقع الإنترنت الخاصة بها. وقد لجأنا في تحليل المحتوى إلى المقارنة النوعية التي تعتمد تحليل النصوص دون أن تلجأ إلى أي نوع من القياسات الكمية. ونظراً لكثافة المادة وغزارتها، عمدنا إلى تكثيف عرض النصوص والوثائق، وإظهار دلالاتها، الظاهر منها والمستتر، مستخرجين الأفكار الرئيسية ومميزين بينها وبين الأفكار الفرعية وفق تسلسل يأخذ بعين الاعتبار الترابط المنطقي لأطروحات هذه الحركات. مع ذلك وجدنا ضرورياً اللجوء إلى القياسات الكمية والإحصائية لإيضاح بعض الجوانب التحليلية التي تتعلق بنتائج الانتخابات النيابية في لبنان بعد اتفاق الطائف نظراً لما لها من دلالات تعكس مدى تأثير هذه الحركات في المجتمع اللبناني. ولاستكمال المهمة المنهجية اعتمدت الدراسة لقراءة المسارات والتطورات والممارسات والمواقف لهذه الحركات على المقاربة الفينومينولوجية Phenomenology approach التي تركز على دراسة نسق المعرفة وتحليل المعاني والأفكار والتصورات، أو ما يعرف عموماً بالدراسة الظاهرية والتي تعتبر أن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى. وهذه المقاربة المنهجية ليست إلا وسيلة لاستخلاص ما نلاحظه في الواقع لفهم هذه الحركات وجوهر عقائدها وتحليل حركتها وربطها بالصورة الذهنية والعقلية للأفراد المنضوين تحت لوائها.

واختيارنا للحركات المدروسة لم يأت اعتباطياً أو انتقائياً، بل خضع لمعايير علمية تتعلق بتحديد مفهوم الحركات الإسلامية الذي يتصدى الكتاب لدراسته، وما اعتمدناه كموضوع للدراسة في هذا الكتاب لا يشمل كل الجماعات والأطر المنظمة العاملة في الساحة الإسلامية، فهناك جمعيات وهيئات واتحادات ذات طابع دعوي تبشيري أو اجتماعي أو خيرى أو تربوي، منها ما هو حديث النشأة ومنها ما هو تاريخي تعود جذور نشأته إلى ما قبل الاستقلال، وهناك العشرات وربما المئات من هذا النوع، وبعضها ليست إلا فروعاً أو واجهات لأطراف إسلامية سياسية، بعضها هامشي التأثير وبعضها الآخر متجذر وعميق الفاعلية في النسيج الاجتماعي الإسلامي. ولا يستهدف هذا الكتاب دراسة هذا النوع من الجمعيات والهيئات. والمعيار الذي وضعناه لاختيار الحركات الإسلامية موضوع الدراسة يعتمد على مؤشرات يجب توفرها في أي "وحدة تحليل" انطبق عليها القياس أو المعيار. فالحركات الإسلامية كوحدات تحليل تم اختيارها وفق المؤشرات التالية:

- تميزها بأطروحة فكرية وعقائدية متكاملة.
- امتلاكها لنهج سياسي يعبر عن قضايا مطروحة.
- اعتمادها على هيكليّة مؤسساتية وتنظيمية.
- قيامها بأنشطة وممارسات سياسية وإعلامية.

لقد كانت عملية ضبط المعيار وتحديد المؤشرات خطوة ضرورية لاختيار وحصر الحركات الإسلامية كوحدات تحليل تشكل محاور الكتاب بعيداً عن الانتقائية في عملية الاختيار. ومع ذلك لم يكن ضرورياً أن تمتلك كل حركة إسلامية اخترناها للدراسة تلك المؤشرات بشكل متكامل ومتواز، بل كان يكفي أن تمتلك بعضها بشكل رئيسي وبعضها الآخر بشكل نسبي، ذلك أن لكل حركة خصوصيتها من حيث الأطروحة الفكرية والعقائدية التي تنطلق منها أو من حيث الاستراتيجية السياسية أو الهيكلية المؤسساتية والتنظيمية التي تعتمد عليها.

وهذا الكتاب لم يكتف بالعرض والتحليل لتاريخ ونشأة وأفكار الحركات الإسلامية في لبنان، وإنما سعى إلى تقديم قراءة نقدية من داخل الخطاب، فضلاً عن رصده لتطور الخطاب الإسلامي اللبناني خلال عملية تكيفه مع الواقع وانخراطه في الحياة السياسية وطريقة تفاعله معها. ولم تكن هذه مهمة سهلة على الإطلاق فهي تتطلب متابعة دقيقة لمراحل تاريخية ولتحولات هامة شهدتها الساحة اللبنانية، وهي متابعة ازدادت صعوبتها لعدم توافر التوثيق المطلوب لدى هذه الحركات، أو امتناعها عن تقديم المساعدة في هذا المجال، عدا عن أنها في القليل الذي قدمته، إنما كانت

تقدمه بصورة انتقائية تخدم قراءتها الراهنة والتي ليست بالضرورة متناسبة ومواقفها السابقة التي تسعى إلى تغطيتها أو التعمية عليها. لذلك كان لا بد أن نجتهد نحن في البحث والتنقيب في مختلف مصادر المعلومات من صحف ودوريات ووثائق، مستقلة أو صادرة عن هذه الحركات في مراحل تاريخية محددة. وكانت هذه مهمة شاقة، لكنها كانت ضرورية وتستحق مشقة البحث والتنقيب، فبدونها لم يكن بالإمكان الرصد الصادق والصحيح لمسار وتطور هذه الحركات والتحولات التي شهدتها.

وفي الحقيقة فإن اهتماماتي الأكاديمية في مجال سوسيولوجيا المعرفة والثقافة والتي ترجمتها بشكل أساسي في كتابين أساسيين صدرتا في صميم الاختصاص<sup>(١)</sup>، فضلاً عن العديد من الأبحاث والدراسات، لم تمنعني من البحث والكتابة في الموضوعات العامة، وبالثاني في توظيف الاختصاص الأكاديمي ومنهجية في مقارنة وتحليل القضايا والإشكاليات الكبرى في العالم العربي. فقد كنت قبل أيلول/سبتمبر مشغولاً بكتابة سلسلة أبحاث ودراسات عن ثقافة العنف في السياسة الإسرائيلية أصدرتها في كتاب بهذا العنوان<sup>(٢)</sup>، حاولت فيها القيام بعملية تأصيل للإشكالية المعرفية والبنوية المنتجة للعنف في المجتمع الإسرائيلي من زاوية سوسيولوجية. وكان سبق لي أن أصدرت كتاباً بعنوان حاكمية الله وسلطان الفقيه<sup>(٣)</sup> قدمت فيه قراءة نقدية لخطاب الحركات الإسلامية المعاصرة لجهة تبنيها منهج التكفير والعنف. كان الهدف من الكتابين تحليل الأصول المعرفية والسوسيولوجية لظاهرة العنف الآخذة في التصاعد كما كنت أتابعها وأرصدها بدقة. وقد وجد هذا الكتاب قبل أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ رواجاً علفناً، ما أدى إلى إعادة طبعه من جديد بنسخة مزيّدة ومنقحة ضمت مباحث جديدة لم تكن موجودة في الطبعة الأولى، أخذت في عين الاعتبار ما حدث بعد ذلك من تطورات فكرية أصابت خطاب الحركات الإسلامية. وكنت أنوي متابعة البحث في هذا الاتجاه بدراسة الحركات الإسلامية في لبنان لما لها من خصوصية في مجتمع متنوع طائفيًا ومذهبيًا.

وفجأة وقعت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، مما دفعني لتجميد هذا المشروع البحثي، رغم الترابط المنهجي والموضوعي بينهما. فقد وجدت أن الأولوية تقضي بأن

(١) عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة. المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، والكتاب الثاني بعنوان: البحث الاجتماعي، منهجيه ومراحل وتقنياته، طرابلس - لبنان، جروس برس، ٢٠٠٢.

(٢) عبد الغني عماد، ثقافة العنف: في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

(٣) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه. قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.

تركز أبحاثي على أبعاد وتداعيات الحدث الجديد والتي أصدرتها في كتاب يعالج إشكالية العنف والإرهاب<sup>(١)</sup> والتميز بينه وبين المقاومة كحق مشروع للأمم والشعوب والبحث عن موطن الإرهاب الحقيقي الذي يتمثل بالحركة الصهيونية وبالسياسة الأميركية الجديدة. ومتابعة لهذا الموضوع أصدرت أيضاً، في إطار الأجندة التي وضعتها لنفسی، كتاباً يقدم مقارنة معرفية لإشكالية العقل السياسي الأميركي<sup>(٢)</sup>، وهو حصيلة أبحاث ودراسات طرحت في ندوات ومؤتمرات في لبنان والعالم العربي، أضيفت إليها أبحاث أعدت خصيصاً ليصدر الكتاب بصورته المتكاملة والتي تستهدف كشف مرتكزات العقل السياسي الأميركي وأبعاده الجديدة كمشروع للهيمنة والتفوق والعنصرية الجديدة في عالم القرن الحادي والعشرين.

إن هذه التحولات في مشروعی البحثي، من دراسة ظاهرة العنف والتكفير في منهج حركات الإسلام السياسي، إلى دراسة وتفكيك آليات وأطر المعرفة المنتجة للعنف في المجتمع الصهيوني، وصولاً إلى دراسة وتفكيك العقل السياسي الأميركي، إنما تكشف في الواقع عن روح العصر الذي نعيشه، حيث أصبح "العنف والإرهاب سيد الأحكام". روح العصر هذه تؤثر أبلغ تأثير على المشاريع الفكرية للباحثين في مختلف أنحاء العالم.

وهذا الكتاب يستأنف ما كان مؤجلاً، فخطاب الحركات الإسلامية المعاصرة الذي خصصت له تحليلاً ونقداً كتاب حاكمية الله وسلطان الفقيه، يستكمل اليوم بدراسة الحركات الإسلامية الناشطة في لبنان. وقد تركزت الدراسة، بعد تجاوز صعوبة حصر هذه الحركات من خلال تحديد "المعيار"، على التنظيمات والجماعات التالية:

- الجماعة الإسلامية.

- حزب الله.

- حزب التحرير الإسلامي.

- حركة التوحيد الإسلامية.

- جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش).

- والجماعات السلفية في لبنان.

وقد حظيت كل حركة من هذه الحركات بدراسة شاملة تناولت عدة محاور منها:

(١) عبد الغني عماد، صناعة الإرهاب. في البحث عن موطن العنف الحقيقي، بيروت، دار النفائس، ٢٠٠٣.

(٢) عبد الغني عماد، عبء الآخر. صورة العدو في العقل السياسي الأميركي، طرابلس - لبنان، دار الإنشاء، ٢٠٠٤.

- ظروف النشأة والتأسيس.

- الطرح العقائدي والفكري.

- الهيكلية والتركيب المؤسساتي والتنظيمي.

- المواقف الإسلامية والسياسية.

- مدى فعالية المشاركة السياسية والتكيف في النسيج الاجتماعي اللبناني.

إن هذا الكتاب في صيغته هذه يدرّس مدخلاً جديداً في دراسة الحركات الإسلامية التي لم تحظ بالدراسة الجادة والبحث الموضوعي، بل تعرضت بأشكالها المختلفة والمتنوعة دائماً للاتهام من دون تدقيق، أو للنقد الذي يصل إلى حدود التجريح، أو للإشادة والتقريظ العاطفي والإنشائي. وبالتالي هي لم تخضع للتحليل العلمي والأكاديمي الذي يعرض ويحلل وينقد بشكل موضوعي لا يستهدف التجريح والإساءة، ولا الإشادة الجوفاء، بقدر ما يستهدف المساهمة العلمية في التصويب والإغناء، والنقد والمساءلة، خاصة وأن الإسلام السياسي الحركي اللبناني يمارس تجربته التنظيمية والسياسية في حقل شديد التنوع الطائفي والمذهبي دون أن يتعرض لأي قمع جدي أو اضطهاد حقيقي كما حدث في العديد من الدول العربية والإسلامية. وهذا ما يجعل من تجربة الحركات الإسلامية في لبنان، تجربة رائدة تستحق التأمل والدراسة.

طرابلس - لبنان، آذار/مارس ٢٠٠٦



# الفصل الأول

## مقترح تاريخي وسوسيولوجي في تكوين لبنان

١ - لبنان الكبير

٢ - انهيار الصيغة وإعادة إنتاجها

٣ - خصوصية الإسلام السياسي "اللبناني"



### ١ - لبنان الكبير

لم يكن للبنان حدود معروفة من قبل، بل لم يكن له معطى ودلالة سياسية واضحة. ما كان واضحاً أن مجموعة من الإقطاعات تعيش فيها جماعات سكانية تنتمي لطوائف متعددة يحكمها إقطاعيون محليون مستقلون نسبياً، يحاول كل منهم أن يمد حدود إقطاعيته على حساب الآخرين. ما يجمع هؤلاء كان تبعيتهم مباشرة للعثمانيين ومن قبلهم المماليك. هذه المقاطعات لم تكن ثابتة في حدودها ولا في عددها، بل كانت تنقص أو تزيد تبعاً لإرادة السلطان العثماني وولاته في المنطقة وتبعاً لموازين القوى بين الأمراء والمشايخ الذين يتولون شؤونها كملتزمين لجباية الضرائب عند الوالي العثماني، حيث يتمتعون بموجب ذلك بسلطة للقيام بهذه المهمة كفرض العقوبات وشن الحملات على من يتمرد على إرادة السلطان.

كانت العبارة الأكثر استخداماً في ذلك الوقت هي جبل لبنان، ولم تطلق إلا على المناطق التي سكنها الموارنة في أقصى الشمال: جبة بشري والبثرون وجبيل، والتي حكمها ما عرف بـ "المقدمين". أما منطقة كسروان فكانت جزءاً من جبل لبنان حيناً ومنفصلة عنه حيناً آخر. وإلى الجنوب منها عرفت المنطقة باسم جبل الدروز أو جبل الشوف. في نهاية القرن الثامن عشر تغير الوضع حيث أصبح اسم جبل لبنان يطلق على

الإمارة بكاملها<sup>(١)</sup>. ولم تستعمل كلمة "لبنان" رسمياً وبشكل محدد المضمون إلا بعد إنشاء المتصرفية في سنة ١٨٦١، ذلك أن المعنيين الذين حكموا لبنان وفلسطين وشمال سوريا لم يعرفوا بأمراء لبنان، بل عرفوا بأمراء الدروز، وكذلك الأمر بالنسبة للشهابيين. عدا ذلك لم يكن لبنان سوى إقطاعات موزعة على ولايات منها ولاية طرابلس وولاية دمشق ومن ثم ولاية صيدا وولاية بيروت، هكذا كان ما يعرف اليوم بلبنان حتى إعلان الانتداب الفرنسي دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠.

إن قراءة سريعة للتكوين السوسولوجي "اللبناني" في ذلك الحين تبين أن نوعاً من التنظيم الاجتماعي المغلق نشأ في هذه المناطق. فالموارنة نزحوا جنوباً في عهد الإماراتين المعنية والشهابية بفضل التسامح الديني عند المعنيين بوجه خاص. وكان الإخلاص للبطريرك عند الموارنة وسيلة للتعبير عن الوجود السياسي والديني على حد سواء. وقد تعزز هذا الوضع بالحقوق الزمنية التي أقرها العرب المسلمون للرؤساء الروحيين للطوائف المسيحية والتي وافق عليها فيما بعد الصليبيون والمماليك والعثمانيون<sup>(٢)</sup>، إلا أن هذه الزعامة الدينية لم تتعزز إلا من خلال الزعماء الإقطاعيين (المقدمين) وخصوصاً في الشمال وقبل عهد المعنيين، ذلك أن هؤلاء تحولوا في زمن المماليك والعثمانيين إلى مجرد جباة للضرائب، مما عزز وضع رجال الدين الموارنة، وعلى رأسهم البطريرك، الذين كانوا يتحدثون من أصول قروية متواضعة جعلتهم أقرب إلى رغبتهم من المقدمين الإقطاعيين.

وقد تركت ظروف نشأة الدروز أثراً بلياً في انتظامهم كطائفة محاربة أبلت البلاء الحسن في حروبها ضد الصليبيين بعد انضوائهم تحت راية الدولة الأيوبية السنية في دمشق، فقد كانت العائلات الإقطاعية الدروزية متماسكة أشد التماسك مع فلاحها وعلى جانب كبير من التنظيم والتعاون مع عقّالها ورجال الدين فيها. كذلك أيضاً تميز الاجتماع الشعبي في جبل عامل والجنوب بالتماسك وهو اكتسب وحدته والكثير من خصائصه من تاريخه النضالي ضد الدولة المركزية، وهي وحدة تجلت في التمرکز حول رجال إقطاعيين وعائلات متنفذة أثبتت نفوذها وحضورها في مجالها.

في المقابل تميز الاجتماع السني في لبنان بتنظيم للعلاقات مختلف. فالسنة كانوا يشعرون أنهم جزء من السلطة منذ عهد المماليك، وإن لم يمارسوها مباشرة كقوى محلية، فقد كان الوعي السني الإسلامي يتطلع دائماً إلى السلطة المركزية وشرعيتها

(١) كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، بيروت، دار النهار، ١٩٧٢، ص ص ١٢ - ١٣.

(٢) عاطف عطية، الدولة المؤجلة. دراسة في معوقات نشوء الدولة والمجتمع المدني في لبنان، بيروت، دار أمواج، ٢٠٠٠، ص ص ١٥ - ١٦.

الإسلامية كان السنة بالإضافة إلى ذلك سكان مدن وسواحل يعمون بالاستقرار السياسي و الاجتماعي، فانصرفوا إلى بناء حياتهم الخاصة وإلى ممارسة أعمالهم التجارية معزول عن كل ما يدور حولهم ولم يحتل المملوكيون من أرثوذكس وكاثوليك عن السنة إلا في القليل، لذلك وجهوا اهتمامهم نحو الأعمال التجارية والمسائل الثقافية، وبرعوا بذلك وتمتعوا بحبوحه من العيش لم يتسر لأفراد الطوائف الأخرى أن يبدفوها. لذلك لم يعرف السنة والأرثوذكس في تنظيمهم الاجتماعي العصبية العسكرية، ولم يتعرضوا لتحديات عرفها الاجتماع الماروني والدرزي والشيعي القاطنون في حصونهم الجبلية<sup>(١)</sup>.

كان فخر الدين المعني أحد الزعماء المحليين الذين كانت السلطة العثمانية تسمح بظهورهم من حين إلى آخر، وتقبل بزعامتهم المحلية إن هم قاموا بجباية الضرائب وأحسنوا معاملة الولاة. وقد توسعت رقعة نفوذه لتشمل شمال الأردن وفلسطين وموطن الموارنة في شمال لبنان. فمضى أمير للشوف أصبح عملياً حاكماً لرقعة واسعة تزيد عن مساحة لبنان بصيغته المعاصرة. وورثه معنيون آخرون حتى انتقلت الإمارة إلى آب شهاب عام ١٦٩٧ بموافقة العثمانيين. وفي منتصف القرن لتاسع عشر، وبسبب لبروحهم جسواً، ولتموهم الديموغرافي ولنشاطهم في الزراعة والمهن ولعلاقتهم المتنامية بالغرب، قوي ساعد الموارنة ونكس بتصر جزء من الأسرة الشهابية واعترفها لمارونية. لكن الإمارة الشهابية أصبحت أسيرة التطورات الإقليمية، وكان لا بد للجبين أن يصاب بما أصاب زعيماً محلياً آخر في شمال فلسطين هو صاهر العمر، قضى العثمانيون على طموحاته حين بالغ في تحدي السلطة المركزية. وهكذا كان مع بشير الثاني الذي وإلى العثمانيين إلى حد المساهمة في الدفاع معهم عن دمشق ضد هجمات لوهابين عام ١٨١٠، ثم وإلى فيما بعد محمد علي وإبراهيم باشا انه فاتح سوريا. وبقي سبع سنوات شبه عامل محلي للمصريين إلى أن عاد العثمانيون إلى السلطة وأبھوا لإمارة، بينما كانت الخلاعات الطائفية تستعر في لبنان لأسباب معقدة كثيرة وتؤدي إلى محازر دامية

وبين ١٨٤٢ و ١٨٥٨ قسّم جبل لبنان إلى قائمقاميتين، كرست انقسام البلد على أسس طائفية: واحدة مارونية في الشمال وثانية درزية في الجنوب، وانتهت التحرية بفتنة طائفية جديدة بين الطرفين أكثر إبلاماً، لا سيما للنصارى، وبدخل فرسي عسكري مباشر في جبل لبنان. وسوّي الأمر مجدداً من خلال لجنة دولية ترأسها مسؤول عثماني وتمثلت فيها فرنسا وبريطانيا وروسيا والنمسا وبروسيا. واقترحت حلولاً حقوقية -

(١) كمال الصليبي، المرجع السابق، ص ٢٦؛ انظر أيضاً: عاطف عطية، المرجع السابق، ص ١٨.

جغرافية متنوعة للغاية إلى أن تم الإجماع في ٩ حزيران/يونيو ١٨٦١ على نظام أساسي قامت بموجبه متصرفية جبل لبنان<sup>(١)</sup>، على أساس من الاستقلال الذاتي برئاسة منصرف عثماني مسيحي بحيث تصير استمرار هذا النظام الدول السب الموقعة عليه. واستمر هذا النظام حتى العام ١٩١٥ حيث أوقفت الدولة العثمانية العمل به ودخل الجيش لتركى جبل لبنان وحكم البلاد مباشرة.

يتبين أن النظام الاجتماعي في جبل لبنان وحتى الأربعينات من القرن التاسع عشر كان نظاماً إقطاعياً يديره ما عرف بـ "المقاطعية" وهم قاموا بوظيفتهم كمتميزين وحماة صرايب لصالح السلطنة العثمانية. إلا أن الأمور اختلفت مع نظام لقائمقاميتين ثم المتصرفية، فقد تكرست الطائفية أسلوباً للمعامل الرسمي في الاجتماع اللبناني وأصبحت قاعدة للحكم، وبرزت الحلافات على أنه الأمور حول الحصص والأموال والوظائف، وسكي تحمي كل طائفة مكانها وتحصن مواقعها وعمدت إلى تعزيز علاقاتها مع حاميتها من الدول الأوروبية التي راح بموجبها يترسخ ويوسع شتباً فنياً، وبذلك ارداد تدخل تلك الدول في شؤون الحبل وأصبح لكل طائفة مرجعة، فكانت فرنسا حامية لموارنة، وروسيا حامية للأرثوذكس وإيطاليا والمسا مدافعتين عن مصالح كاثوليك، وبريطانيا حاضنة للدروز والبروتستانت وجدوا في الألمان والأميركيين حذبا لهم.

في المقابل كانت المدن اللبنانية بغاليتها السنية تعيش في سياق مختلف. فهي لم تشهد تلك التجاذبات والصراعات الدموية التي شهدتها الحبل، لكنها كانت تعيش تحاديات من نوع آخر، فقد برزت منذ "واسط القرن الثامن عشر قوى محلية مدينية جديدة تمثل نحة صاعدة، فقد أحد الأعيان المحليون يلعبون دوراً فاعلاً في حياة المدينة وخاصة في طرابلس وبيروت. كان هناك في المدن ثلاث شرائح رئيسة صمى إطار الأعيان المحليين

١ - لعلماء وعودهم مستمد من موقعهم الديني، وهؤلاء كانوا ضروريين لحكومة العثمانية، لأنهم قادرون على إصفاء الشرعية على أفعالها، ولأنهم من عائلات محلية فقد استمدوا النفوذ أيضاً من مصادر أخرى، فالعائلة ونفودها وشهرتها، وصلة هؤلاء بالجهاز الديني السني العثماني الذي هو هيئة مفتوحة بكل المسلمين السنة متصلة بأعلى المراحل في الدولة، وثروتها السنية والمحمية بـ "الأوقاف"، أو الصلة التقليدية مع البرحوارية التجارية الصاعدة. والتي كانت أمة سبياً من حطر المضادرة بسبب الحصانة الدينية. كل هذه العناصر وما يتفرع عنها ساهمت في تشكيل بنى صلبة

(١) عبد سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

١٩٨٧، ص ٥٤ - ٥٥

للعائلات الدينية والمحلية عموماً، والتي أصبحت إحدى أهم المعبد الصناعية ويمكن أن يلاحظ بهذه الشريحة كبار "السادة الأشراف" الذين ينسبون إلى لسالة الهاشمية والشرعية عموماً، فضلاً عن مشايخ الطرق الصوفية التي شهدت انتشاراً مبرراً في مختلف أحياء المدن.

٢ - الأعوات الانكشافية المحلية الدرس كانوا يسيطرون على القوة المسلحة من جهة ويملكون شيئاً من الاستقلال لشبكات تنظيماتهم مع المجتمع المحلي من جهة أخرى تحذر هؤلاء وتطعن غالبيتهم مع مرور الزمن بحيث أصبحوا جزءاً من التشكيل الاجتماعي للمدينة، وأصبح هؤلاء على صلة وثيقة مع العائلات والأحياء والحرف المدينية، بل ومع الطرق الصوفية، فقد أصبح هؤلاء أكثر من مجرد "قوة عسكرية" في خدمة الولي لقد أصبحوا جزءاً من تنظيمات محلية فاعلة لها مصالح تتحرك للدفاع عنها، وأصبح قادتها نخبة محلية معتبرة ومنظورة.

٣ - كان هناك أيضاً كبار التجار والملاك وكبار مشايخ الحرف، وكان هؤلاء نفوذ متحدر من تقليد عريق في المدينة الإسلامية عموماً، يميل إلى حفظ مكانة أهل السوق والثروة. وكان من الطبيعي أن تتكئ هذه الفئة على مركز مكافئ وريفي، كعصبة عائلية أو محلية، أو على حيرة "ماليكينات" وإشراف على "أوقاف" أو علاقات مع رؤوس نافذة في عاصمة السلطنة.

من بين هذه الفئات الثلاث التي شكلت فئة "الأعيان" كانت تهض الرعامة اسبة لمدينية، والتي عيبتها لرمز طويل الحضور لعثماني التركي المركزي والمعدل في مختلف أوجه الحياة المحلية في مختلف مدن بلاد الشام. كان لضعف "الأعيان" علاقة بطبيعة التحولات الحارية على مستوى السلطنة ومحاولات الإصلاح التي تعرضت لأكثر من تنكاسة إلى أن حسمت "التنظيمات" التوجهات الإصلاحية وإن لم تحسم الصراعات. في ظل هذا المناخ شهدت المدن عموماً سلسلة من التطورات على الصعيد الاجتماعي والاقتصادية والسياسية، وكانت بيروت وطرابلس وصيدا "الأكثر تأثراً بها".

ومع بدايات القرن التاسع عشر حدث انتقال تدريجي لمواقع القوة والنفوذ داخل المدينة. من الأحياء والأسواق القديمة إلى الأحياء الحديثة ذات الأجواء الحديثة والأوروبية. ومع هذا الانتقال واجهت الحرف التقليدية صعوبات متزايدة في التنافس نتيجة طوفان السلع الأوروبية الأرخص ثمناً والأفضل نوعية في أغلب الأحيان. لقد حسمت حرفة كثيرة كلياً، ورغم أن بعضها شهد انتعاشاً محدوداً إلا أنه كان عاجزاً عن

(١) عبد الله عماد، مجتمع طرابلس في زمن التحولات العثمانية، طرابلس: لسان، دار الإفتاء، ٢٠٠٢، ص ٢٠٥-٢٠٨.

تطوير تقنيات إنتاج جديدة وأرخص كلفة. وبشكل عام عانى التجار المسمون العاملون في التجارة المحلية والإقليمية من خسائر حسيمة في تدفدهم مع بيوتات التجارة الأوروبية ووكلائها المحليين من المسيحيين الذين استفادوا من الامتيازات الأجنبية التي سمحت لفواصل مسموهم الحماية التجارية والامتيازات كدفع صرائب ثقل من تلك التي يدفعها التجار المسلمون عن الاستيراد والتصدير.

أدت هذه المتغيرات إلى نشوء طبقة تجارية قوية تألفت غلبتها من نخبة الأعيان الصاعدة في المدينة، كان للمسيحيين فيها حيز متنام، في المقابل اتجه كبار التجار المسلمين إلى نوع من الاستثمار الآمن والمتمثل بالتملك وشراء الأراضي. لقد بدا واضحاً أن الدور المتضخم للقناصل ولدشرايح الصاعدة الملتمة حولهم، والإعفاءات الجمركية التي استفاد منها هؤلاء سيؤدي في النتيجة إلى صرب الحرف التقليدية وإجهاض تطورها، وهذا ما دفع شرائح واسعة من البورجوارية السية الناشئة إلى الاستثمار بالأرض والعيش من ريعها.

كذلك ستؤدي التحولات الطارئة على مدن الساحل إلى متغيرات جديدة خاصة على مستوى العلاقة بين المدينة والريف، وعلى مستوى صعود موقع ودور بيروت وتراجع دور وتأثير طرابلس التي كانت على الدوام المدينة العصمة الأكثر استقراراً وفوداً وغنى على الساحل اللبناني وهذا ما حولها إلى المرفأ الأهم للاد الشام الداخلية كدمشق وحلب وحمص وحماء وصولاً إلى مناطق الفرات وإلى مصر جنوباً<sup>(١)</sup>. كانت بيروت أشبه بقرية كبيرة لا يتجاوز عدد سكانها السنة آلاف نسمة مطلع لقرون التسع عشر مقابل ١٥ ألف نسمة تقريباً لطرابلس، لكن مجموعة من العوامل الاقتصادية الداخلية والخارجية ساهمت في تحويلها إلى نقطة جذب واستقطب كثيفة، فنشأت من خلالها أوثق الصلات مع الداخل السوري عبر دمشق وحلب وحتى مصر عبر هجرة لبنانية كثيفة في النصف الثاني من القرون التاسع عشر. لقد ساهمت كل تلك لعوامل مجتمعة في نقل مركز الولاية من طرابلس إلى بيروت عام ١٨٨٨، وزاد من عمق لعجوة ما نتج عن بناء الطريق الحديدي من حماء إلى حمص ثم إلى رياق وبيروت دون المرور بطرابلس مما أدى إلى عزلها تجارياً<sup>(٢)</sup>، وكان لهذا أثر سلبى كبير.

وعلى المستوى السياسي بدأت هذه التحولات تفعل فعلها في توزيع مراكز القوى

(١) Abde, Nour, A. *Introduction à l'histoire de la Syrie ottomane (XVIIe-XVIIIe siècles)* Publications de

l'université L. bannise (1982), p. 312-313

(٢) رفيع التميمي ومحمد بهجت، ولاية بيروت، بيروت، دار لحد خاطر، ١٩٦٩، ج ٢، ص ص ١٠٨ و١٠٩.

في السلطنة، وحاء استيلاء جماعة "تركيا الفتاة" على السلطة في إستانبول عام ١٩٠٨ ليحسم الصراع، ومعه بدأ أعيان المدن بالشعور بشكل متزايد بعرتهم عن المخة العثمانية التي كانت دوماً تركية والتي أمعت بعد هذا الانقلاب في التمركر والتتريك، وهي هذا هددت مصالح نخب الأعيان المحليين الناشطة سياسياً والمتدمرة قتصادياً. وكانت هذه التستجداث سبباً كافياً لتزحيم فكرة وليدة هي "العروية" وتحويلها إلى حركة معارضة سياسية في مواوحة جماعة "تركيا الفتاة". إلا أن التيار العلب كان لا يزال يشنى فكرة الجامعة الإسلامية التي وضع أسسها السلطان عبد الحميد أثناء حكمه في مواوحة جمعية الاتحاد والترقي التي كشفت عن عنصرية تركية طورانية وسعت إلى تعزيز سياسة التتريك. ونشأت فروع لكلا الاتجاهين في طرابلس وبيروت وكانت مطالب تيار لجامعة لإسلامية بداية أكثر تواضعاً وتركزت حول إجراءات أوسع للمركرية إدارية واستقلال سياسي ذاتي في إطار جامعة إسلامية تجمع العرب والأترك وغيرهم.

إلا أن تياراً ثالثاً صم شرائح من النخب المدنية الصاعدة راح يتقدم شبات لي طرح العروية ولاستقلال العربي، وهو اتجاه عبّرت عنه العديد من الجمعيات السرية التي تأسست ونشعت في مختلف المدن. استقبلت طرابلس وبيروت هذه التصورات وبعملت معها، فكت عروية وإسلامية في مواوحة التتريك المعلمن. وهو ما عبّرت عنه بصوصح انتخابات طاحنة في دورتين (١٩٠٨ - ١٩١٢) وذلك قبل إعلان الأحكام العرفية وبديهة الحرب العالمية الأولى والتي أدت إلى تعطيل النشاط السياسي.

ومع هزيمة تركيا وإعلان الحكومة العربية في دمشق في ٢٨ أبول/ستمبر ١٩١٨، تم رفع العلم العربي في بيروت وطرابلس في الأول من تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٨ إيذاناً بتعبه لبنان لهذه الحكومة العربية التي مثلت أمل وتطلعات المسمين والعرب، وما إن حدث ذلك حتى بدأت حركة سياسية مضادة تمركرت في جبل لبنان قادها الأقطاب المسيحيون ورجال الدين الموارنة بهدف إعلان لبنان دولة مستقلة برعاية الانتداب الفرنسي، مما اعتبره المسلمون عملاً انفصالياً ياقض أمنهم في قيام دولة عربية موحدة كان الأمير فيصل بن الشريف حسين يسعى لإقامتها بناء لوعود انحلفاء المتصرين حينها بظير وقوفه في الحرب صد العثمانيين الأترك.

تتبن ملامح هذا الحراك السياسي والذي تحول إلى انقسام طائفي بين اللبنانيين في الموقف من إعلان لبنان الكبير في الأول من أبول/ستمبر ١٩٢٠ على لسان الجنرال عورو، والذي جاء إثر الإطاحة بحكومة فيصل في دمشق بعد معركة ميسلون واستشهاد لقائد يوسف العظمة (تموز/يوليو ١٩٢٠) بين رفع العلم العربي في دمشق

ثم في بيروت وطرابلس وبين إنزاله على يد الجنرال عورو وجيشه نقرر مصير لبنان وقام الكيان السياسي الجديد بعد صم الأفضية الأربعة إلى ما كان يعرف بمتصرفية جبل لبنان. سن هذين التاريخين تجاذب وانقسامات وصراعات، وتعتة سياسية طالت مختلف الفئات والنكوبات الطائفية، ومذكرات كتبت وأرسلت إلى مؤتمر النصلح في فرساي عام ١٩١٩، ومذكرات مضادة ومؤتمرات عقدت وقوبلت باحتجاجات ومظاهرات، حتى إن لجنة كننج - كرايس المكلفة من مؤتمر فرساي لاستطلاع موقف السكان لحصت الموقف على الشكل التالي:

**الموقف الأول:** يمثل أغلبية سكان البلاد من المسلمين والمسيحيين ويطالب بالوحدة السورية ورفض توطين اليهود في فلسطين والارتباط بالحكم الفيصلي في دمشق.

**الموقف الثاني:** يمثل الأكرثية المسيحية في جبل لبنان التي طالبت بالحدودية الفرنسية والاستقلال عن سوريا.

ولادة الكيان السياسي اللبناني بقيت محكومة بطروف الشاة وتعقيداتنا، ولم يكن إعلان لبنان الكبير إلا محطة في صراع سوف يتجدد حول هوية لبنان، وهو صراع اتحد المصحى الطائفي كلما كان يطرح. غالبية المسلمين بقيت تطالب بالانضمام الى سوريا، وغالبية المسيحيين تمسكوا بالحماية الفرنسية والاستقلال. انقسام حاد ونحاذبت أشد حدة، جعلت الكثير من المسلمين يستكفون عن المشاركة بندية في بناء الدولة التي يرفضون الاعتراف بشرعيتها، والتي كان ينظر إليها في الغالب على أنها "كبان" مؤقتة، وليس "وطناً" نهائياً. كيان الغلبة فيه لطائفة تحصد أغلب المغام وتحقق من خلالها لكثير من لمصالح.

ورغم مشاركة بعض المسلمين في الحكم إلا أن الذهسة الإسلامية العامة بقيت مأخوذة بعكرة الوحدة، وبقي الشارع الإسلامي عالياً ينظر إلى الدولة انناشئة نظرة يشوبها الارتياب وعدم المشروعية، ويتطلع إلى ما بعدها، إلى حلم الدولة العربية الواحدة.

ولكن ما إن بدأ أعيان المسلمين في الثلاثينات بالقول بالكيان الجديد، لا سيما سبب تحلي قادة الكتلة الوطنية في سوريا عنهم، حتى شأت حركات تعيد طرح مسألة الكيانات من جديد. كانت فكرة القومية العربية تنشأ وتترعرع وينتمى إليها لسبون عديدون. وكذلك فكرة القومية السورية الداعية إلى وحدة الهلال الخصيب في كيان موحد يصم الأمة السورية، ثم جاءت الناصرية تياراً حارفاً أعاد النقاش في مسألة الولاء للكيان من جديد، وما تبع ذلك من تداعيات انطلاق المقاومة الفلسطينية وانسحابها إلى لبنان.



قد يكون مرد استمرار التجرية اللبنانية، حتى العام ١٩٧٥ على الأقل، إلى عدم تمكن أي فئة من فئات المجتمع اللبناني من فرض غلبة كاملة على غيرها. كانت لعصية المارونية متعومة فعلاً داخل متصرفية جبل لبنان (١٨٦١ - ١٩١٥) وداخل دولة لبنان الكبير حتى بدء الحرب (١٩٢٠ - ١٩٧٥)، لكنها كانت عصية طرية، قلت في الدستور (١٩٢٦) وفي الميثاق الوطني (١٩٤٣) وفي تصحيح المؤسسات (١٩٥٨) بقدر لا بأس به من مشاركة الطوائف اللبنانية الأخرى. لذلك كان لا بد من مكان لترجمة ميراث القوى والغلبة الطرية والتعاون، فكان مجلس النواب والحكومة المشكلان على أساس طائفي المكان الرئيسي لهذا الصراع. من هنا استمر النظام لأنه كان منذ الأساس أكثر انفتاحاً على مختلف الطوائف والمناطق والولاءات المحلية، ولو أنه لم يكن مفتوحاً بصورة كافية أمام الطبقات الاجتماعية الدنيا.

ويمكن القول إنه في ظل غياب مجتمع مدني مندمج حقيقة، كد النظام البرلماني اللبناني، على طائفيته أحسن تمثيلاً من أي نظام آخر في المرحلة الليبرالية من عمر المنطقة، لتنوع المجتمع المدني. لكن الثمر لم يكن بحسب إدراك النظام، بتكريسه للطائفية، شجع عليها وقوى من ساعدها، ودفع الطبقة السياسية أسرها إلى لاحماء في كنفها<sup>(١)</sup>، مما يدفع المرء للتساؤل في النهاية، هل أن هذه الديموقراطية الرئاسية المنقطعة طائفيّاً أسوأ فعلاً من تكرار تويجات المجتمع، وبالتالي نشوء ردود فعل تقصي على النظام أسره؟ وربما تؤدي إلى تعكيك المجتمع ذاته. بل ويمكن للمرء أن يصيب أن تصوير ميثاق ناقص، أسهل وأضمن من صرب فكرة التمثيل البرلماني برمتها واستبدالها بتمثيل باباي "ساكن" وملحق بالدولة.

## ٢ - انهيار الصيغة وإعادة إنتاجها

لم يكن لبنان بلدأ عادياً في المنطقة. كان بلدأ بحكمه مسيحيون. كان هذا لواقع مرتبطاً بوجود عصية ريفية مسيحية قوية حول الموارد، كما أنه كان يعني لكثير لمسيحيي المنطقة الآخرين، ولقد أصبح هذا الدور عرصاً للصراع منذ ١٩٧٥ واندلاع الحرب، وقد تمت هذه الحرب برعات انفصالية عند الموارد خصوصاً، لا يمكن فهمها بتسرع. فهي مرتبطة طبعاً بناقص وريهم الديموغرافي وتعلق قادتهم بامتيازاتهم السياسية وبوجود المثال الإسرائيلي للدولة دبية في الجوار، وهي مرتبطة أيضاً بانطباع وسع بينهم أن الكيانات الحديثة في المنطقة عموماً بعدما أعطتهم آملاً واسعة ولا سيما للمنخرطين

(١) غسان سلامة، المرجع السابق، ص ١٤٢.

منهم في الحركات الوطنية عادت فأقصتهم عن حقيقة السلطة. كان ممكناً في لحظة تاريخية أن يؤتي بفارص الخوري رئيساً للجمهورية في سوريا أو لبثون زكريا رئيساً للحكومة، لكن الأمور تعيرت منذ أن سيطرت الفئات الحالية على السلطة. إن الأسباب الحقيقية لمرمية المشاركة المسيحية في السلطة، لا تعود لكونهم مسيحيين، بل لانعدام الديمقراطية وسقوط التمثيل الشعبي في المنطقة، والذي استبعد من مشاركة فئات اجتماعية عديدة إسلامية ومسيحية.

ولا يمكن فهم التركيبة اللبنانية بدقة من دون فهم علاقة الريف بالمدينة. فالمجتمع اللبناني منذ الأساس، شهد قبل غيره، دوراً سياسياً بارزاً للريف مقابل المدينة. فحين كان أعيان دمشق وبغداد يحكمون، كان لبنان قائماً أساساً على عصبيات ريفية تتعامل من موقع القوة مع أعيان المدن، وكان اعتماد بيروت عاصمة لبنان الكبير عصباً حاسماً في مضاعفة النزوح نحوها. فمن مباء صغير لا يقطنه أكثر من ٦ آلاف نسمة عام ١٨٤٠ إلى مدينة كبيرة تضم مليون ونصف مليون نسمة عشبة الحرب الأهلية، تلتهم ضواحيها سرعة وتمتد في كل الاتجاهات وتضم فعلاً أكثر من نصف سكان البلد بمفردها، حتى بدا لبنان بأسره نوعاً من الصحابة لكبرى لمدينة طموحة نشطة<sup>(١)</sup>. لقد ارتبط انتقال السكان السريع (٤٥٠ ألف عام ١٩٦٠ إلى ١,٤ مليون عام ١٩٧٥) إلى بيروت بتركز النشاط الاقتصادي فيها وحولها، وتركزت ثلاثة أربع النشاطات لمصرفية وثلاثي لصناعة والتجارة الخارجية ناهيك عن احتكارها للنقل الجوي والتعليم الجامعي وتركز هيكل الإدارة المركزي فيها. هكذا أصبح أكثرية أهل بيروت من الوافدين إليها. كانت أكثرية الفلسطينيين تعيش في المخيمات الخاصة بها (صبرا، شاتيلا، برج الراحنة، مار الياس) والأحياء المحيطة بها، أما الشيعة فكانت أكثريتهم الساحقة تعيش في ضواحي ثلاث (النبعة، العبري، رح الرجاء)، أما لموارنة الدرعون حديثاً فكانت أكثريتهم الساحقة تقطن في الأجزاء والصواحي الشرقية من المدينة.

وهكذا فإن اقسام المدينة إلى شطرين طائفيين - سياسيين لم يكن أمراً مفاجئاً، فقد كانت هوية الأحياء واضحة إلى حد بعيد، وقد أدت الحرب وتداعياتها سواء في الجبل حيث تم تهجير المسيحيين، أو في الجنوب حيث لم تتوقف لاعتداءات الإسرائيلية قبل الاجتياح وبعده، إلى نزوح أعداد متزايدة من الريفيين نحو مختلف التقديرات شأنها. وقد بدت بيروت في الثمانينات "ساحة" لصراع الوافدين إليها حديثاً، وحيناً تسعى إلى السيطرة عليه عصبيات معسكرة مذهبياً. ففي الضاحية الشرقية ساد لعصبة

Leila Tarazi Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, (London Harvard University Press, 1983)

المارونية المعسكرة بميليشياتها وتحالفاتها، وفي الضاحية الجنوبية هيمنة العنصرية الشيعية المعسكرة حديثاً. أما قلبها فقد احترق وتحول أشلاء وبقي الصراع على عربها يتماثل ويشارك فيه لجميع ضد الجميع. هكذا ضاعت أو كادت المدينة أن تضع، وتضائل فيها اتمدن وتريفت السلطة فيها وانقسمت على بضع طوائف معسكرة متاحرة، مما أوحى أنه لا مكان لاندماج المجتمع في لبنان. في بيروت كادت أن تقدم تجربة يلتقي فيها الجميع بتحاة مجتمع مدني مندمج حيث يصعب ذلك حارحها، لكن هذه التجربة نكست نتيجة الحرب، وهي في قيامتها الثانية بعد الحرب تدني من آثار الاجراح لقاتلة.

قدمت الصيغة اللبنانية على مستوى آخر تجربة فيها بعض التمييز. فالنظام "الديموقراطي البرلماني" الذي يختار لبنان بتبنيه والذي يسمح بانتخاب حر للمجلس النيابي والذي ترافق إنشاءه مع إنشاء دولة لبنان الكبير، ينتخب بدوره أيضاً رئيساً لجمهورية. كان دستور عام ١٩٢٦ قد أنشأ مجلس شيوخ إلى حاسب المجلس النيابي. لكنه ألغي بعد ٣ سنوات على اعتماد الدستور، وبقي المجلس ليابي هو الإطار لدستوري لأوحد لتمثيل الشعب للسامي. لكن عدد النواب لم يكن مسألة تقنية. فالحماسيات الطائفية جعلت هذا الموضوع مثار جدل وخلاف شكل دائم، خاصة في ظل تجاهل إجراء إحصاء منذ ١٩٣٢. من هنا كان التخمين والتقدير بدخل مع التوازنات السياسية المحلية كعنصر أساسي في تحديد العدد فمن ١٧ نائباً في مجلس ١٩٢٠ إلى ٣٠ بين ١٩٢٢ و ١٩٢٧، ثم بقي الرقم غير مستقر حتى رسا على ٩٩ منذ مجلس ١٩٦٠ فصاعداً، حتى إقرار اتفاق الطائف. حيث أصبح ١٢٨، مورعين على مختلف الطوائف. كان للمسيحيين في غالبية الأحيان أرجحية واضحة (١٠ مسيحيين/٧ مسلمين عام ١٩٢٠ و ٧/٨ عام ١٩٢٢ و ١٣/١٧ عام ١٩٢٥ و ١٠/١٣ عام ١٩٢٦ و ٤/٥ عام ١٩٢٩ و ١١/١٤ عام ١٩٣٤ و ٢٨/٣٥ عام ١٩٣٧). ومنذ الاستقلال بقيت النسبة عينها ٥ مسلمين يقابلهم ٦ مسيحيين إلى أن عدل ذلك بموجب اتفاق الطائف عام ١٩٨٩ وأصبحت لمقاعد متناصفة.

ورغم أن هناك وجوهاً جديدة تدخل البرلمان، إلا أن هذا لتغيير كان كاذباً إلى حد كبير. فقد كانت الزعامات التقليدية تحفظ بمقاعدتها بشكل دائم، بل ينتقل مقعدها من أب لولد أو لشقيق ضمن العائلة الواحدة (آل حنبلاط وآل أرسلان في الشوف وعاليه والأسعد وعسيران في الحبوب والخازن في كسروان وهرحبة في زغرتا... إلخ). ناهيك طبعاً عن انتماء هذه العائلات إلى فئة اجتماعية متقاربة إن لم تكن واحدة. أعين ريفيون استطاعوا إلى حد متفاوت من عائلته إلى أخرى التأقلم مع نمو الرأسمالية

المدينة. وهذه السيطرة العائلية الطبقية تفسر عدداً من مميزات النظام المهمة<sup>(١)</sup>، ومنها ضعف الانتماء الحزبي بين النواب، ونوعية الانتماء المهني والمثالي اوضاع الاجتماعي للنائب.

وهذا أفضى دستور الطائف. عدا عن وقف الحرب، إلى جملة من التجديدات من داخل سية لنظام، فهو أكد على نهائية الوطن اللبناني وهويته لعربية، وحدد بعض الإصلاحات السياسية وكرس بعض الصلاحيات على مستوى لرئاسات انشلات، ونص شكل واضح على إلغاء الطائفية السياسية. لكن التطبيق العملي جاء مقفوصاً، بل منحلماً عن روح بصوصه. فقد أصبح النظام بثلاثة رؤوس يعمل كل منها على رساء محاصصة سياسية - طائفية تتم بالراضي في العالب طالما يمتلك أحد الأطراف حق الفيتو أو ما يشبهه بمعنى من المعاني. ألب دولة الطائف إلى شحصنة السلطة وتصففها، بل أكثر إلى مدهيتها، وبت الانشطار السياسي - الطائفي - المذهبي أكثر حدة وتأسيساً من دي قبل بل أكثر تمفصلاً وتكبياً مع الواقع الاجتماعي في لسان. إن ما تم تطبيقه من اتفاق الطائف، يظهر لمدى الذي وصل إليه رسوخ النظام السياسي - الاجتماعي في لبنان.

تقدم هذه المقاربة التاريخية تفسيراً سوسيولوجياً للضعوبات التي تلاقيها الحركات الإيديولوجية والسياسية، سواء كانت دينية أم غير دينية في لسان، فهي تصطدم بانقسام المجتمع اللبناني إلى طوائف ومذاهب، وهو انقسام حاد يصل إلى حد الانشطار. والحركات السياسية الدينية أكثر تأثراً بمعوقات هذا الواقع على عملها وأشطتها وبنيتها التنظيمية، بل هو يطال مشروعها في صميمه، إذ يستحيل في ظل هذا الواقع تصور قيام دولة يهيمن عليها في لبنان طائفة تحكمها شريعتها الدينية، وهذا ما يفسر لتأخر الواضح في شاة الأحزاب الإسلامية في الوسط المديني والريفي اللبناني عن مثيلاتها من الأحزاب في العالم العربي فقد استطاع السياسيون التقليديون امتصاص حركة الشارع واستيعابها، بل واحتوائها نتيجة انحلط بين مأخذهم الوطنية وانطائفية والدينية على النظام ودوافعهم الحقيقية الهادفة إلى تأمين مصالحهم واستمرارية بموذهم وحصصهم في تركيبة النظام، خاصة وأن كثيراً من هذه الرعامات تحمل رؤاً دينياً، أو لها صلة ملبسة بالدين، توظف مسألة الدفاع عن حقوق الطائفة في مشروعها السياسي، وهي زعامات بحتت بسهولة في التلون والتكيف حسب الظروف. تارة باللون ناصرية - قومية، أو طائفية محلية، في مواجحة نظام تسيطر عليه العنصرية المارونية بداية، ثم فيما بعد التكيف مع حالة التحالف الطائفي والمذهبي الذي مير فترة الحرب الأهلية وما بعدها.

(١) غسان سلامة، المرجع السابق، ص ١٣٨.

نقد وطلعت الرعامات التقليدية للسياسية في لبنان حيوية الشرع وطفاته في مدح لمشاحات والتحديات حول الهوية والتركيبة والحصص الطائفية، واسترف شحاته سياسية، فطيفت الأحرار والبقادات والمؤسسات والأندية والجمعيات والانحابات. ولم يكن بمقدور الحركات الإسلامية أن تحرط بسهولة في هذه اللعبة، وهي إن فعلت لم تكن لها القدرة على مجازاة أو منافسة رعامات وهدات تعتمد إرثاً تاريخياً يتقاطع مع لبعء الاجتماعي والديني نصح في ترسيخ وعوده السياسي معمداً على آليات لنظام الطائفي نفسه الذي يوفر لها كل إمكانات إعادة إنتاج رعامتها.

وقد نعت عدة عوامل على دفع فتات جديدة من الشباب باتجاه رفض نخبوية وطائفية النظام، فكان أولاً كسر احتكار التعليم مدحلاً برفد الحياة لسياسية بطاقات شاة تطوع للتعبير. فمع انتشار المدارس الابتدائية ثم الثانوية في لمدن لصغيرة، ثم في مرحلة ثابفة في القرى والديساكر، أصبحت الشهادات واللغات في متناول الطلقات لففيرة ودب لدخل المحدود ولم تعد حكراً على أولاد أعيان المدن وشأ عن ذلك نوع من انقفاة الجماهيرية التي لا تحلو من السطحية، لكنها كانت أرضية ماسة للنعشة الإيديولوجية وقد لعب "أسناد المدرسة" في القرى والمدن الصغيرة دوراً مهماً في نشر الأفكار الجديدة وفي تسييس الشارع، وكان في معظم الأحيان مفتاحاً لربط الفرية بالمدسة والمعلم والثقافة والسياسة. في المقابل ساهمت مكسة الزراعة بالدفع السكاني من الريف نحو المدن، فتكونت شرائح متعلمة حديدة أحدث تبحت لنفسها عن دور ومكانة ووظيفة. كان يمكن لهذا المسار أن يكتمل إيجابياً لو كانت مؤسسات التمثيل لشعبي أكثر مرونة وأقل تطيعاً، ويمكن لقول إن الحرب الأهلية في لندن فوضت هذا المسار ودفعته باتجاه العسكرية، فشأب الميليشيا الحربية الطائفية التي مثنت عملياً أداة حراك اجتماعي سمحت بصعود شرائح حديدة على نطاق طائفي صبق

ومع ذلك حاولت بعض الحركات الدينية أن تعبر فوق التكوينات الطائفية والمذهبية لتؤسس حركة إسلامية تتخطى الحدود الطائفية، وهو ما سبق أن حرسته حركات عسمية، لكنها بقيت محاولات متواصلة لم تنمر بنجاح إنتاج حالة بوعية حديدة. على هذا الأساس شأ تعاون بين بعض الأحرار الإسلامية السية وإير ر وحزب الله، كما حاول حزب الله من جهة التميز عن حركة أمل بإبقاء علاقته جيدة مع لفلسطينيين على الرغم من صدام حركة أمل وحربها مع الفسطينيين فيما عرف آنذاك بـ "حرب المعيمات" ولم يشأ تعاون مارر بين الإسلام السي - الأصولي وحزب الله في محال مقاومة الاحتلال الإسرائيلي للجنوب، وهو إن وحد بقي على أية حال محدوداً ومتواضعاً. يمكن القول في الإجمال إن الحركات الدينية بقيت في لندن مرتبطه بأصولها الاجتماعية سواء كانت حعرافية أم طائفية أم مذهبية. ولاحتراقات بقيت

محدودة ومتواضعة أو رمزية، كوجود ونشاط حزب الله في طرابلس أو عكا أو الصنية مثلاً، أو وجود ونشاط الحركات الإسلامية السنية في المضاحية الحبوبية والسطية، بل إن بعض هذه السطيمات بقي في أسر الانتماء المحلي فضلاً عن الطائفي، فبعض هذه الحركات نشط في طرابلس، ولم يكن بين صفوفه عدد مؤثر من الميرونيين أو الجوريين أو البقاعيين. لقد بدت الحركات الإسلامية في تطورها صورة لتفتت لمجتمع اللبناني بالأصل، وزاد من حدة هذا التفتت واقع الحرب الأهلية وتداعياتها.

في الخلاصة لم يستطع لبنان الإفلات من أسر التركيبة الطائفية التي حكمت نشأته، وكان من نتائج الحرب الأهلية وتداعياتها أن تعرضت هيمنة الزعامات التقليدية إلى الكسر أو الإضعاف في مواجهة مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية، الداخلية والخارجية، تضافرت على الحد من قوة استمرار الطبقة السياسية التقليدية وقدرة النظام على إعادة إنتاجها وصنع عناصر القوة والحياة إليها، مما فتح الباب لصعود قوى الحرب ورجال الأعمال والأعياء المحددين إلى السلطة الناشئة بعد الطائف والتي تشكلت وفق صيغة توفيقية - ائتلافية حاولت أن ترضي الجميع، لكنها في التطبيق العملي كانت انعكاساً لغلبة سياسية واضحة المعالم.

### ٣ - خصوصية الإسلام السياسي " اللبناني "

تأخر ظهور الحركات الإسلامية في لبنان وإن لم يكن الإسلام السياسي " اللبناني " بمعنى من المعاني قد تأخر في الفعل والحركة. إلا أن الفاعل في الحالتين كان مختلفاً. الإسلام السياسي لم يكن عقائدياً، ولم يكن تغييرياً راديكالياً، كان الفاعل فيه تقليدياً يتمثل بالعائلات والأعيان المدببة الطامع، والتي اضطرت بعد مدسة في لعبة النظام اللبناني وتركيبته الطائفية المعقدة، ونجحت بالتالي في امتصاص حيوية وحركة الشارع الإسلامي في المرحلة الاستقلالية أولاً، ثم تكيفت لتعمل ذلك بنسبة نجاح أقل في المرحلة الناصرية ثانياً، إلا أن هذا الشارع أخذ يتفكك من يديها مع نمو الأحزاب الوطنية والقومية واليسارية منذ سبعينات القرن الماضي والمتحالف مع المقاومة الفلسطينية التي أصبح لبنان ساحة عملها ومركز فاعليتها العسكرية والسياسية.

خروج الإسلام السياسي التقليدي من حركة الشارع مع بداية الحرب الأهلية لم يؤد إلى صعود الحركات الإسلامية، بل على العكس كشف عن هامشيتها وضعف تأثيرها في الوقت الذي كانت فيه الحركة الإسلامية تعيش ما يشبه " الصحوة " العارمة التي اجتاحت الشارع العربي في مصر والجزائر والسودان وتونس وسوريا فضلاً عن إيران وغيرها من البلدان الإسلامية. ولهذا الإشكالية بتقديري تفسير موضوعي بتعلق

بظروف أشد وتحدياتها والبيئة السياسية والاجتماعية التي احتضنت هذه الحركات في محتمعاتها. فالحركة الإسلامية في العالم العربي، كصيغة تنظيمية وحرية، هي أكثر عراقية وحبيرة وتجذراً في حركة الشارع فهي استندت إلى إرث وتجربة الإخوان المسلمين التي شهدت مصر تأسيسها على يد حسن البنا منذ العام ١٩٢٨، والتي تحولت في سنوات قليلة إلى حالة شعبية فاعلة في الساحة المصرية بداية، وامتدت بعد ذلك إلى عواصم عربية عديدة مواصلة تأثيرها واستقطابها، لكنها في الغالب اصطدمت وعلى فترات متعددة ومتكررة بالأنظمة والحكومات في إطار سعيها إلى امتلاك نصاب السلطة، الأمر الذي عرّضها لامتحان السحن والاضطهاد والفني، وهو ما لم يحصل في لبنان. فلا الحركة الإسلامية انتعشت ولا شهدت أي نوع من الامتداد الشعبي، كما أنها لم يسبق أن تعرضت لأي نوع من الاضطهاد الجدي أو المضايقة السياسية في إطار عملها التنظيمي والإعلامي، بل وحتى الشعبي والانتحائي. وعلى العكس من ذلك ما كان متاحاً لها في لبنان من أجواء التعددية السياسية والحرية التنظيمية والمثيرة للشفاف العقائدي، لم يكن متاحاً لها في غالبية الدول العربية والإسلامية، ومع هذا بقيت محدودة التأثير والفعالية حتى أواسط السبعينات من القرن الماضي.

وعندما كان الشارع الإسلامي في العالم العربي يعلن حزنه العام على إلغاء الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ وطرد السلطان عبد المجيد وأسرته بعد انتخاب كمال أتاتورك، كان مسلمو لبنان يعيشون ذروة التجاذب والانقسام الطائفي إثر إعلان "لبن الكبير" عام ١٩٢٠. كان إلغاء الخلافة في ذلك الحين محصلة طبيعية لعملية تهميش متدرجه "للحليفة" العثماني بدأت منذ عزل السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٩ على يد حزب الاتحاد والترقي. حبسها ظن الشريف حسين، حليف الإنكليز ضد تركيا وقائد الثورة العربية عام ١٩١٦، أن ثمة حلالة قابلة للبقاء ولو شرعياً، فما أن سمع سباً إغاثها من تركيا حتى أعلن نفسه "حليفة" في ذات الشهر الذي ألغيت فيه. لكن عبد العزيز آل سعود وصع حداً لذلك الطي حين استولى على الحجاز وأسقط "الخليفة" الجديد وامفرض، قبل أن يمضي عام على إعلانه. على نفس الاتجاه برز طموح الملك فؤاد في مصر، وبدعم من الإنكليز لتولي الخلافة. لم يكن كل هذا سوى صدى لعملية إلغاء "الخلافة" على المستوى الرسمي أما على المستوى الشعبي، فقد كان العالم العربي والإسلامي يعيش فجيرة الهريمة والاكسار ويتطلع نحو الهصة من جديد. في هذا المناخ الفكري والسياسي ولدت "الإخوان المسلمين" كجماعة منظمة على يد حسن بسا واستطاعت خلال سنوات قليلة أن تشكل حالة شعبية متنامية تتطلع إلى بناء المجتمع المسلم واستعادة مجد الخلافة، والذي سيبقى هدفاً أسمي لمختلف الحركات الإسلامية. لذلك لم يكن مستغرباً أن يشير أسامة بن لادن في شرطه الذي سنه عدة

البحوم الأميركي على أفغانستان (٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١) إلى موضوع سقوط الخلافة حين حدد عمر مصيبة المسلمين بشماتين عاماً و«حالة اليتيم التي تحفر قلوبهم» منذ ذلك الحين. كان لنشأة الإخوان المسلمين دور هام في إطلاق حركة شعبية نجحت سريعاً في وراثة تيار الجامعة الإسلامية وإد بكية خاصة وكان لرشيد رضا تأثير بالغ في ثقافة حسب الساء. وهو تأثير لم يقف بطبيعة الحال عند الحدود المصرية بل انتقل ونشر في العديد من البلاد والعواصم العربية ليعمل فعلة وسط لناس.

لا أن لشارع الإسلامي اللساني كان يعيش إشكالية من نوع آخر، دون أن ينقص عن لهما الإسلامي العام الذي هيمن على وحدان العالم الإسلامي، إلا أن الأولويات تحدد دائماً على ضوء التحديات. وبما أن التحديات كانت في لسان تتركز حينها على قضية بناء الدولة "الوليدة" تحت رعاية الانتداب الفرنسي في ظل رفض إسلامي لبناني عارم ناتج عن عدم تقبل الانفصال عن العمق العربي في بلاد الشام. وهو رفض في كل حال أحد في التحول بعد فقدان الأمل بقيام دولة عربية موحدة، وشج عنه انحراط تدريجي، بعد تردد وممانعة، في مشروع الدولة اللبنانية، ولكن على أرضية التحالف الطائفي الذي مير تلك المرحلة، وعلى خلفية الصراع على هوية هذا الكيان الناشئ.

حصاصن التركيب اللبنانية أرخت ظلها على أولويات حركة الشارع الإسلامي اللساني الذي امتص حيويته رجالات الاستقلال والزعامات التقليدية الإسلامية، واستمر هذا الأمر إلى أن أطلت الزعامة الناصرية واستقطبت من خلال كاريما قاندها، الشارع العربي فضلاً عن اللبناني، بما جسده كحركة تحرر وطني ومشروع قومي وحدوي ونطلع نحو التنمية المستقلة والنهوض العربي، تلك المرحلة التي تراجع في ظل وهجها المشروع الإسلامي التقليدي، والتي سرعان ما تعرضت لنكسة عميقة في حزيران/يونيو ١٩٦٧. وإذا كان الكثير من المؤرخين للحركات الإسلامية يعتبرون بداية السبعينات بداية لما سمي بـ "الصحو الإسلامية" كرد على الهزيمة وعلى تراجع المشروع القومي والناصري بنتيجتها، إلا أن الساحة اللبنانية والإسلامية تحديداً، المعنية أكثر من غيرها بتداعيات هزيمة حزيران، لم تجد بـ "الصحو الإسلامية" تلك "الرافعة" أو المشروع البديل. بل هي في الواقع لم تكن بحاجة إلى رافعة ترد عنها الصراع الناشئ عن انهيار أو تراجع المشروع لقومي. فالمقاومة الفلسطينية المسلحة بالبدنية وعمياتها التي انطلقت واعتمدت لسان ساحة لها، كانت البديل النظري والعملي عن "العروة الرسمية" أو عروبة الأنظمة التي شلت قدراتها، واكفأت إلى طروحات نظرية مريدة، أو إلى ممارسات تطبيعية مع العدو الصهيوني.

كد البديل الفلسطيني المقاوم في الساحة اللبنانية يستكمل مهمة المشروع القومي



في مواجهة المسلحة للمشروع الصهيوني، مما أعاد الحيوية للحركة الوطنية اللبنانية ووفر لها المناخ السياسي والشعبي، ونج عن ذلك كله. ولمرة ثانية أيضاً، إعاقه موضوعية لانطلاق الحركات الإسلامية اللبنانية التي طرحت نفسها بديلاً للمشروع القومي، وبالتالي تأخر الالتحاق بـ "الصحوة الإسلامية" التي عادت ساء صفوفها في كافة ساحات لعالم الإسلامي ولعربي، متحدة شكل العمل الشعبي السلمي حياً، وسلوب العنف المسلح في أكثر الأحيان.

لم يكن الشارع الإسلامي اللبناني جاهراً أو أحر العشريات من انقرون المصرم. مرحلة التأسيس الأولى للحركات الإسلامية، للالتحاق والتجاوز، ولم تكن بداية السبعين في مرحلة ما عرف بـ "الصحوة"، الشروط الموضوعية أيضاً متوافرة. فقد كانت المقاومة الفلسطينية لا تزال في بدايتها تمثل أمر الصمود وروح انمقاومة الناهضة من قلب الهريمة. إلا أن تداعيات الحرب الأهلية في لبنان، وما نتج عنها من تعقيدات وانقسامات، أفقدت هذه لمقاومة ذلك التريق الشعبي، واندي انتهى بحرونها من لبنان بعد الاحنيح الإسرائيلي عام ١٩٨٢، وفشل المحاولة الأخيرة لعودتها من بوابة مدينة طرابلس اللبنانية، بعد اشتكاكات دامية وانقسامات وصراعات تحت عن المفوذ السوري لأخذ في لسامي وسعيه للانفراد بالساحة اللبنانية منذ ذلك الحين.

ترك الصراع لسوري الفلسطيني على الساحة اللبنانية حالاً من الفوضى، ومناخاً من الفرع لسبسي، توافق مع ارداد تأثير الثورة الخمينية في إيران وتفاعل شيعة لبنان معها. هذه الفوضى والغراغ السياسي أدت عملياً إلى خلق الظروف لموضوعية لإعادة شحن الحركات الإسلامية لتقدم نفسها كبديل والذي عثر عن نفسه، لانطلاق المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني، وبحضور شعبي متنام في الوسط الشيعي كما في الوسط السني، والذي تم ترجمته في مرحلة ما بعد "انطائف" وقرر وثيقة لوفاق الوطني التي أنهت الحرب في لبنان، بالفور في عدد لا بأس به من المقعد لنيسة في أول انتخابات حرت بعد الحرب عام ١٩٩٢. حتى ليكن القول إن أحياء ومدن ومناطق استقلت في ولائها من الناصرية إلى المقاومة الفلسطينية إلى لحركات الإسلامية، في تعبير موضوعي عن حركة الشارع الإسلامي اللبناني المتميزة.



# الفصل الثاني

## الجماعة الإسلامية في لبنان

- ١ - المشروع الفكري
- ٢ - النظرية التنظيمية للجماعة
- ٣ - الجماعة والسياسة، من الموقف إلى الدور
- ٤ - الجماعة في امتحان الانتخابات
- ٥ - الانتخابات البلدية والاختيارية
- ٦ - الحيارات الملتبسة على عتبة القرن الجديد



نشأت الجماعة الإسلامية في لبنان في رحم جماعة أخرى هي "جماعة عباد الرحمن" التي أسسها محمد عمر الداعوق وهو من مواليد بيروت (١٩١٣). وكان فرسمره إلى يافا للعمل، قد تخرج من مدرسة الصنائع في بيروت كاحتصاصي بالميكانيك وسرع في مهنته وافتتح في يافا مصنعاً وتزوج فتاة من عائلة قطان. ليافاوية المعروفة، وأنجب ابنته ليلى عام ١٩٤٧ التي تزوجت فيما بعد من الحاج توفيق حوري خريج لجامعة الأميركية في بيروت وجامعة لندن في علم الاقتصاد وصاحب الدور المركزي في تأسيس جامعة بيروت العربية ومن ثم كلية الإمام الأوزاعي.

وإثر نكبة عام ١٩٤٨ عاد إلى بيروت شديد التأثير بما جرى للمسلمين في فلسطين ورأى أن سبب ذلك يعود إلى «عبية أهل الدار عن دارهم وجهلهم بحقيقة إسلامهم مما أتاح للأفكار المحدثنة أن تخترق جداره الصلب». بدأ نشاطه العام في بيروت بطوف المساجد ربطاً بين المأساة الفلسطينية والبعد عن الإسلام، وبعث في تجميع نواة كانت الكتلة التأسيسية لجماعة عباد الرحمن. ونفذ لقيت حبها إقبالاً منقطع النفي من لشباب المسلم، حتى بلغ تعدادها بالآلاف في بداية الخمسينات، وكانت تعتمد في دعوتها على التوعية والتربية والمحاضرات التي يلقيها مؤسسها، وكانت تتسم بالطبع الأخلاقي

والروحي والإيماني<sup>(١)</sup>. كان الداعوق يرى أن أرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم الدين.. وأنه لا بد من إعداد الأجيال لتحريرها، وذلك لا يتم إلا بالعودة إلى الإسلام ديناً وعقيدة ومنهج حياة وقيماً أخلاقية تحفر في العمور روح الجهاد والتضحية ولم يكن ما يشير حتى ذلك الحين إلى صله تنظيميه بين الجماعة والإخوان المسلمين، إلا أنه لا يمكن نفي التأثير الفكري والسياسي الذي بدأت جماعة الإخوان لمسلمين تتركه في أوساط الشباب المسلم في المشرق العربي وكان لشخصية مصطفى السباعي (١٩١٥ - ١٩٦٤) الذي كان مراقباً عاماً لجماعة الإخوان في سوريا تأثير متزايد، إذ تركت أفكار السباعي ومحاضراته في بيروت وطرابلس أثراً مهماً في جماعة عباد الرحمن، كما كان لشخصية إسلامية أخرى هي الفضيل النورتلاي تأثير مماثل، فقد كان الداعوق يكن له احتراماً وتقديراً شديدين، وكان له حديث أسبوعي في مركز عباد الرحمن في بيروت، وهو استعداد من حسنة وتحسنه في تأسيس الجماعة<sup>(٢)</sup>.

لا يمكن أن ننظر إلى العمل الإسلامي في لبنان في إطاره الإقليمي الضيق، فقد كانت الساحة العربية تضج بالحموة السياسية ونشهد توسعاً وامتداداً ملحوظاً للإخوان المسلمين، ويمكن أن نفترض وجود تعاون وتسيق بين الإخوان والجماعات الإسلامية الصغيرة الناشئة كجماعة عباد الرحمن التي امتد نشاطها إلى صيدا وطرابلس وفي عام ١٩٥١ وقع عمر الداعوق باسم عباد الرحمن مع بيار الجميل، رئيس حزب الكتائب اللبنانية على معاهدة تنص على تعاون المسلمين والمسيحيين في نشر القيم والمبادئ الأخلاقية ورد الاعتداءات الخارجية عن لبنان. إلا أن هذه المعاهدة لم تجد تأييداً في الأوساط الإسلامية والمسيحية وتعرضت للكثير من الاستفاد. في أوائل عام ١٩٥٢ حصلت جماعة عباد الرحمن على رخصه رسمية، فاحتذت مقراً عاماً لها في حي السطة في بيروت.

وحد فتحي بكر وهو من موانب طرابلس عام ١٩٣٣ في جماعة عباد الرحمن ضالته، فقد كانت في ذلك الحين "تعبيراً إسلامياً صادقاً"، وهو الذي سب في بيئة إسلامية صارمة وعائلة محافظة، نكر هذا ثم يمنع من دراسته في المدرسة لأمبركة (الإنجيلية) في طرابلس<sup>(٣)</sup>. في ذلك الحين بدأ يطلع على بعض الكتب والأدبيات

(١) حديث مع محي بكر، جريدة الديار، ١٩٩٨/١١/٥.

(٢) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، تسبق فصل دراج وجمان بيروت، دمشق، لمركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ج ١، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ٥٥٠.

(٣) مقابلة مع فتحي بكر، جريدة المستقبل، ٢٠٠٠/١٣/٤.

الإسلامه التي كانت تصل من القاهرة، ومنها على ما يذكر كتاب الإنسان بين المادية والإسلامية لمحمد قطب<sup>(١)</sup> وهو شقيق سيد قطب الذي سيكون له شأن في تاريخ وتوجهات الحركات الإسلامية المعاصرة باتجاه إعلان جاهلية المجتمع والذي استند عليه تيار التكفير والجهاد العالمي. نقلته هذه الكتب والأفكار من «أحواء انتدبين السلفي إلى أحواء التدبس الإيجابي، من بشدان الصلاح إلى بشدان الإصلاح، من دائرة الهم الفردي إلى دائرة الهم الجماعي»<sup>(٢)</sup>. فكانت بداية مسيرته الحركة عام ١٩٥٣ حين انسب إلى جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، وفي إطارها تألفت اللواة الأولى للعمل الإسلامي في طرابلس، ومن هؤلاء، وفصلاً عن رفاهه في لمدسة لإنجيلية التي تميزت بتواجد كافة التيارات السياسية فيها، كانت اللواة. يذكر يكن حينها لكانا حمسة. عبد الرحمن الفصاف، فاروق نجذ، أحمد درويش قصة، وسعيد شعبان، ومن يبق منهم عبري على قيد الحياة، حيث بدأنا التأسيس لعمل إسلامي، وتميزت علاقتي بشعبان لذي تابع السير في المشروع الإسلامي»<sup>(٣)</sup>

بدأ هؤلاء معاً رحله الخروج من دائرة الإسلام اسورائي إلى دائرة الإسلام الانساني لقانم على المعرفة والإيمان والعمل». كانت المرحلة الأولى عن طريق الانتساب إلى جماعة عباد الرحمن. في ذلك الحين كان الدكتور مصطفى السباعي مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سوريا ولبنان، وكان يشغل هذا المنصب منذ العام ١٩٤٤، تاريخ انعقاد المؤتمر الدوري الخامس لجمعيات شباب محمد في سوريا ولبنان، والتي نحتوت بعد هذا المؤتمر إلى فرع من فروع التنظيم الدولي للإخوان، وفي ١٦ كانون لثاني/يناير ١٩٥٢ ونثر حل جماعة الإخوان المسلمين في طل حكومة أديب لتيشكلي، صطر المراقب العام مصطفى السباعي للجوء إلى بيروت، ومن تكرر جماعة عباد الرحمن حراً تنظيمياً من الإخوان المسلمين، لكنها كانت كحركة إسلامية تنسج معها، بن كانت شخصية السباعي مؤثرة ومعروفة في الأوساط الحركية الإسلامية على اختلاف أطرافها. في ذلك الحين حصل الانصال والتواصل بين يكن والسباعي، الذي تم استقباله في طرابلس وشارك في ندوات ولقاءات أهمها الندوة في جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية<sup>(٤)</sup>. ويبدو أن العلاقة بين الرحلين قد بوطدت منذ ذلك التاريخ،

(١) المرجع نفسه.

(٢) د علي لاعا، فتحي يكن، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص ٢٣.

(٣) مقابلة مع جريدة المستقبل، ١٢/٤/٢٠٠٠.

(٤) من مقابلة مع فتحي يكن، جريدة المستقبل، التاريخ نفسه.

الأمر الذي عزز، إن لم يكن قد شجع موضوعياً للحروج على الجماعة الأم التي اكتفت بالعمل التربوي والكشفي والخيري.

شهدت تلك المرحلة صعود نجم الرئيس جمال عبد الناصر والتيار القومي لعربي عموماً، فضلاً عن بعض التيارات الاشتراكية واليسارية، وانتشرت في الأوساط الشعبية، وأصبح التيار الناصري حركة شعبية كاسحة، ذات وزن وحضور شعبي، أخذت تغطي على شعبية الحركات الإسلامية التي كانت قد ازدهرت منذ بداية الخمسينات. عدت الحركة الإسلامية من انعكاسات الصراع الإخواني - الناصري في مصر، وأخذ الشارع يذهب باتجاه آخر، لا سيما بعد العدوان الثلاثي على مصر، والمواجهة المفتوحة، التي خاضتها ثورة ٢٣ تموز/يوليو بقيادة جمال عبد الناصر ضد الاستعمار، ومناصرتها لحركات التحرر في العالم العربي، بل وفي العالم الثالث. ثم كانت الوحدة المصرية - السورية مشروعاً واعداً بنهضة عربية كبرى التفت حوله الشارع العربي، مما حوّل عبد الناصر إلى بطل قومي، كان العداء له في ذلك الحين يشبه الانتحار السياسي. فوحدت جماعة عبّاد الرحمن نفسها في مواجهة تحديات كبرى، إذ بدأ المد الذي عرفته بداية الخمسينات بالتراجع، كان لا بد لها من أن تتخفّف من إرث الإخوان المسلمين، وهي الجماعة "الأم" بالنسبة للحركة الإسلامية، والتي رفضت جماعة عبد الرحمن منذ البداية أن تكون أحد فروعها، أو أن تتطلم في علاقة عضوية معها.

كان الداعوق يريد لجماعته أن تبقى تربوية، دعوية، أخلاقية، أقرب ما تكون إلى الحيرة والكشفية، كان يريد أن يتأى بجماعته عن إرث الصراع الناصري الإخواني، إلا أن يكن ورفاقه كانوا يرون أن الجماعة بهذا النهج لا تستطيع الصمود وسوف يصيبها المريد من التراجع بسبب «عدم ارتكازها على محتوى فكري متين ومفهوم حركي أصيل» أدى هذا الضعف الفكري والحركي حسب بكن إلى «سلسلة من التراجعات والانكفاءات والمسائرات في مسارها الإسلامي». فكان لا بد لتصحيح هذا المسار من ولادة كيان حركي جديد<sup>(١)</sup>. كان فتحى يكن يتلمس طريقه لتأسيس هذا الكيان الحركي والتنظيمي، والذي وحد مثاله في حركة الإخوان المسلمين، ويمكن القول إن النواة الجديدة بدأت عملها منذ العام ١٩٥٧ تحت اسم "الجماعة الإسلامية"، إلا أن لترخيص لرسمي للجماعة لم يحصل إلا في ١٨/٦/١٩٦٤ حين كان كمال جنبلاط وزيراً للدخلية وذلك بموجب علم وخبر رقم (٢٢٤). وكان المؤسسون حسب الترخيص. فتحى يكن، الشيخ فيصل مولوي، زهر العبيدي، إبراهيم المصري.

(١) من حوار مع فتحى يكن، في إطار سلسلة حوارات ساحة أحرارها عبد وهبة، الصفحة ١٧، جريدة الديار، ١٩٩٨/١١/٥.

يمكر القول إن "الجماعة الإسلامية في لبنان" هي أول حركة إسلامية سياسية تولد رسمياً بنرخيص يساري وعلماني، وما كان لهذا أن يحدث لولا ما يمثل كمال جنسلاط كمؤسس ورئيس للحزب التقدمي الاشتراكي العلماني والديموقراطي من فكر متفتح لعب دوراً مؤثراً في تاريخ لبنان المعاصر. إلا أن المدقق بانتر حيص الرسمي، يلاحظ أنه لم يصدر للجماعة بصفتها حزباً سياسياً، بقدر ما صدر بصفتها جمعية إسلامية تعمل في الحقن العام، وإن كان هذا مبرراً لغياب قانون للأحزاب في لبنان. وقد كان اختيار اسم "الجماعة الإسلامية" عملاً ذكياً يحسن في طياته دلالات هامة منها:

- إنه يوحي بأنهم كيان لبناني مستقل لا علاقة لهم بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين وليسوا امتداداً له أو فرعاً من فروعِهِ.

- إن هذه التسمية تعفيهم من التهمولة لسياسة السلبية لاسم مشحون بصراعات مع لتيار الماصري وشعبته الكاسحة.

- يوحي الاسم بأنهم "الجماعة الإسلامية" وليسوا مجرد "جماعة إسلامية" من جماعات وأطيف إسلامية متعددة في لبنان.

- يرتبط الاسم بحركة أبو الأعلى المودودي ويوحي بارتباط بفكره، وهو المفكر الإسلامي الأبرز آنذاك والذي ترك تأثيراً على كافة الحركات الإسلامية لمعاصرة بعد نضاله وتأسيسه للجماعة الإسلامية في باكستان.

ولدراسة فكر الجماعة الإسلامية في لبنان يحتاج الأمر إلى القراءة في أدبيات الإخوان المسلمين من جهة وإلى القراءة في ما أصدره المؤسس الدكتور فتحي يكن من أدبيات عزيرة، وهي كتابات تحاوز بعضها تأثيره حدود الساحة اللبنانية، ليصبح مادة تثقيفية ومرجعية للعديد من الحركات الإسلامية في العالم. إن ما يشكل فكر الجماعة الإسلامية في لبنان هو مزيج يتألف من الإنتاج التقليدي للإخوان المسلمين ولتيار الإسلامي المعاصر بدءاً بما كتبه أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي الباكستانيان وسد قطب وحسن البنا وانتهاء بما خطه "المؤسس" من أدبيات وكتابات. كل هذه المصادر تشكل بناءً فكرياً غنياً، لكنه كان سبباً لتناقضات ستحد طريقها فيما بعد لظهور ولإحداث تحولات في المشروع الفكري والسياسي للجماعة في لبنان. إلا أن التجربة التنظيمية لعمة للإخوان المسلمين كانت المعين الأساسي للجماعة، فهي استقت من نظمهم وأسلوب عملها وهيكليتها الكثير، وبقيت من الساحة الفعلية على علاقة تنظيمية "عصوية" بتنظيم الإخوان المسلمين الذي يتمتع نظامه الداخلي بالكثير من الصرامة الاستيعابية وهو ما سنشير إليه عند تحليلنا لهذه النقطة.

في أواخر العام ١٩٥٨ حصلت الجماعة على رخصة إصدار صحيفة أسبوعية باسم المجتمع وصدر منها العدد الأول يوم ٥ كانون الثاني ١٩٥٩، واستمرت بالصدور ما يقرب الخمس سنوات، إلى نهاية الحقبة الأولى من تاريخ الجماعة، إلى جاسها أصدرت الجماعة عدداً من النشرات الدورية ومنها الفجر والثائر وعدم ١٩٦٤ حصلت الجماعة على امتياز صحيفة أخرى باسم الشهاب وهي تصدر ليوم مجلة أسبوعية باسم الأمان. أما القسم الطلابي فكان يصدر نشرة دورية باسم الطلبة وبعدها أصبحت باسم المجاهد.

وكان للجماعة الإسلامية عام ١٩٥٨، مشاركة في ما سمي بـ "ثورة" ضد كميل شمعون وسعيه لتجديد ولايته في رئاسة الجمهورية وسياسته في التحالف مع العرب وتأييده لمشروع أبرزهاور، والتي شملت حينها مختلف المحافظات اللبنانية؛ فقد شاركت الجماعة، وكانت طرية العود ومحدودة الإمكانيات، في "الثورة"، فأنشأت مكاتب للتظوع والتدريب، فضلاً عن إنشائها لإذاعة سميت "صوت لبنان الحر" وكان من برامجها الأساسية (الأخبار - التعليق على الأخبار - جولة الميكروفون - ركن الجزائر - ركن فلسطين - ركن المرأة - ركن التمثيل) ولدى عرو القوات الأميركية للسواحل اللبنانية في نفس العام استحدثت الإذاعة ركناً باللغة الإنكليزية موحهاً صد الاحتلال الأميركي للأراضي اللبنانية. وقد بقيت الإذاعة تعمل حبسها على فترتين صباحية ومساءلية حتى تاريخ ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥٨<sup>(١)</sup>.

كذلك أنشأت الجماعة بالتعاون مع إسلاميين مستقلين وشخصيات داعمه محلية وعربية "جمعية التربية الإسلامية" والتي بدأت عام ١٩٦٧ بإنشاء أول مجمع مدرسي تعليمي في طرابلس ثم تلاها في سنوات قليلة العشرات من المدارس والمجمعات التربوية والتعليمية والمهسة في مختلف المناطق اللبنانية باسم "مدارس الإيمان" وذلك للمساعدة على خلق المناخ والبيئة المناسبة لإعداد إسلامياً "صحيحاً". كان لهذه المدارس الدور الحيوي والفاعل في تأمين الإطار انشائي، فهي أصبحت محضناً دعوياً يشكل البنية التحتية الثرافة لكادر الجماعة، بطاقات شبابية واعدة من خلال أسطنتها التربوية وحركة حريجيها التي تمثلت باتحاهين، الأول بإنشاء كشفة الإيمان الذي نشأ في رحاب هذه المجمعات والمدارس واستعاد من مكاباتها الصلحة، ولثاني تمثل بشامي دور "رابطة الطلاب المسلمين" التي هي التنظيم لطلابي للمجموعة في الجامعات اللبنانية.

أيضاً كان للجماعة الإسلامية نشاط اجتماعي مؤسساتي، تمثل منذ العام ١٩٦٢

(١) مقالة مع فتحي بكر، حريده الديار، ١٩٩٨/١١/٥.



بمركز التنظيم التعاوني والذي يمكن اعتباره البوابة الأولى للجمعية العلمية الإسلامية التي أولتها الجماعة عناية مركزة خلال السنوات الأولى للحرب اللبنانية، والتي أصبح لها اليوم شبكة من المستوصفات والمراكز الصحية في مختلف المحافظات والمدن وخاصة في الأحياء السكنية الشعبية.

وعلى مدى عامي ١٩٧٥ - ١٩٧٦ خاضت الجماعة عمار تحربة العمل العسكري أثناء الحرب الأهلية اللبنانية من خلال تنظيم "المجاهدون"، وهي تجربة بقيت محدودة، إذا ما قورنت بتجربة الميليشيات اللبنانية الأخرى، ولم يعرف لهذا التنظيم قيامه بدور ملحوظ أو مؤثر في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي للجنوب فيما بعد. كذلك أسست لجماعة إذاعة خلال هذه الفترة باسم المجاهدون تم إغلاقها بعد انتهاء الحرب.

## ١ - المشروع الفكري للجماعة

البدائيات كانت مليئة ومتواضعة، قدمت الجماعة فيها نفسها بداية الستينات كـ "طلعة صاعدة" أحسّت بالواقع المرير الذي نعيشه الأمة «وأدركت سرّ هذا التردّي». وأمت بقدرت الفكر الإسلامي على بحث كيان اجتماعي كريم، وإظهار واقع اقتصادي سليم، وبناء حياة سياسية نظيفة... يحرر الأمة من قيادة الأفكار والمذاهب الوافدة والمحرقة ومن الاستعمار في شتى صورته<sup>(١)</sup>. وتحت عنوان من أين يبدأ نعلن الجماعة في هذا الكتيب التأسيسي «أنه لا يمكن أن تتحقق اليقظة الإسلامية التي ندعو الناس إليها قبل أن نسبها نهضة شاملة نتناول الأفراد والأسر والجماعات. لذلك فهي نعرس أنها ستعمل على تربية حتى يصبح نموذجاً لما يريد الإسلام في الأفراد». وهي لذلك ترى أن لأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، لذلك ستعمل على «بهاض المرأة من جهالتها وتعليمها كل يحق منها روجه وفيه وأما بارة»<sup>(٢)</sup>.

اعتبرت الجماعة في هذا الكتيب التأسيسي أن «الإسلام رسالة لعرب إلى العالم، فهو لهم ترث وتشريع، وللمسلمين دين وعقيدة، وللعالم نظام وحضارة»<sup>(٣)</sup>. وسجلت الجماعة شكل صريح تأييدها للوحدة العربية واعتبارها الشعب العربي شعباً واحداً في بعته وتراثه ووطنه ومصالحه، وهو منسجم بفكرته المستمدة من تاريخه وحاجت

(١) من مبادئ وأهداف الجماعة الإسلامية، (د. ت). نعتقد أن هذا الكتيب صدر بكرة الستينات، وهو من أولى أدبيات ومطوعات الجماعة، ص ١ و ٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥.

حاضره ومستقبله. ووجود غير المسلمين في البلاد العربية لا ينافي الوحدة فيها<sup>(١)</sup> وهذا الطرح التأسيسي سيصبح في مرحلة السبعينات مستبعداً. وتقرر الجماعة في هذا لبين التأسيسي ما هو أعمق من ذلك إذ تعتبر "أن القومية تعبير صادق عن خصائص الأمة وآمالها ورسالتها في الحياة"، إلا أنها تشدد على ارتباط القومية العربية بالإسلام. وما لم يحدث ذلك الارتباط تفقد القومية عنصر "الشمول" حين تتحلى عن حمل لواء لإصلاح الأخلاقي في المجتمع، وتفقد أيضاً عنصر "لتقدمية" حين تسمح لشبهها أن تترد إلى الشهوانية والإباحية والنفعية<sup>(٢)</sup>. وترى الجماعة في بنائها التأسيسي أن انطوائية سلاح خطير لا يستفيد منه إلا الاستعمار وتعلن أنها ستعمل على إلقاء الطائفية الذميمة من شتى مرافق الحياة اللبنانية. وتعتبر أن على الدولة أن تحظر الدعوات إلى لالحد والنشكيك بالأديان والدعوة إلى العرات الطائفية والمذهبية والشعبوية التي تنقص من قدر الأمة وتاريخها وأمجادها، كما عليها مكافحة الدعوات الإباحية وإلقاء قانون بإحاة الدعاية وتعاطي بيع المشروبات الروحية. ويخصص البيان صفحتين للاتجاه الشيوعي الذي يعتبره "من أخطر الاتجاهات التي تهدد عقيدة الأمة وأخلاقيها بالغاء والدمار"<sup>(٣)</sup>. إلا أنه لا يتحدث عن النظام الرأسمالي ومحاطره على الإطلاق.

يطرح لبنان رؤية الجماعة للثروة الخاصة والعامة معتبراً الملكية الفردية مصونة في النظام الإسلامي، إلا أن الثروات العامة يجب أن تخضع لتشريع يصون مصلحة الأمة ولا يحور للدولة أن تتدخل في الثروات الخاصة إلا عند "الحاجة الماسة" عن طريق انتأيم. شرط أن لا يقضي ذلك على الملكية الفردية والتنافس الاقتصادي<sup>(٤)</sup>. يتابع البيان طرح رؤية الجماعة بالنسبة للعمل والعمال والزراعة مؤكداً أن لكل عامل الحق الطبيعي في أن يتناول من الأجر ما يتناسب وكفاءته على أن لا يقل عن الحد الأدنى للمعيشة اللائقة مع ضمان المرض أو البطالة أو الشيخوخة ومنع استخدام الأحداث وتشغيل النساء إلا فيما يتفق مع طبيعتهن الاجتماعية<sup>(٥)</sup>، وتأمين حق الحصول على سكن صالح وحد أدنى للملكية الزراعية لكل فلاح<sup>(٦)</sup>. يمكن الملاحظة بسهولة أن بعض الأفكار مستوحاة من تحررة الإصلاح الزراعي التي وجدت طريقها إلى التنفيذ مع ثورة ٢٣ يوليو/تموز الناصرية. أما بالنسبة للجيش فيرى اسباب ضرورة أن تكون "الجنديّة" إجبارية لشباب الأمة. وأن تدرس المواقع النافذة في تاريخه وأن يحرص على التوجيه الديني والحلقي وأن يكون في كل ثكنة معبد ومكتبة ويخصص إلى ضرورة

(٤) المرجع نفسه، ص ١١.

(١) المرجع نفسه، ص ٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦ و ٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩.

الإصلاح الحكومي وتطهير دوائر الدولة من الفاسدين والمرتشين واعتماد الكفاءة والاختصاص<sup>(١)</sup>. أما القانون فيجب إعادة النظر «بكل القوانين لجزائية ولمدية واقتصادية والأخلاقية والتعليمية وصوغها من جديد بما يتفق مع تراث الأمة ومبادئها الأخلاقية»<sup>(٢)</sup>.

يغلب على هذا البيان/ الكتيب التأسيسي صيغة برنامج العمل الذي يطرح رؤية لجماعة لمختلف القضايا والمسائل حيث تم مقاربتها بصورة مدنية وعمومية والمضمون إسلامي فيه كد لا يرل يعلب عليه الطابع الأخلاقي العام. بعده صدر كتيب آخر بعنوان هذه دعوتنا<sup>(٣)</sup> يذهب إلى تعميق هذا المنهج، فيه تعتبر الجماعة أن ابشيرة حاجة اليوم إلى مهج «لا يقوم على المردية المطلقة كما عرفتها النظم لرأسمالية، ولا على الجمعية المتسلطة كما عرفتها الشيوعية.. مهج لا يبعد نشاط لدوة عن طبيعة الدير، ولا يحطم الصلة بين الإيمان والعمل.. مهج نطل فيه روح لإيمان مهيمنة على المعرفة العدمية.. والإسلام وحده هو الذي يملك تلبية ذلك»<sup>(٤)</sup> تحذر الجماعة في هذه لشرة من تعاطف موجة التقليد وانتشار أسباب الإغواء والإعراء، وهي اعتبرت أن «انكازة لأولى» التي نزلت بحيانا الإسلامية «أن أصيبت عقائدن بلوثة مادية حاحة ررعت الشك والإلحاد.. مما عرّص روح التدين لهرات عنيفة ومخيفة»<sup>(٥)</sup> حيث بدأ المحتمع ين من الاحراف الشائع في أخلاق الجماهير على اختلاف الطبقات وفي شتى المستويات العلمية والاجتماعية. وحتى «النظم التي تسود مجتمعنا هي نظم فسد في مجموعها، فكثرت المظالم الاجتماعية، واستشرى الفساد، وساءت أجهزة الدولة وازدادت احزانم»<sup>(٦)</sup> وباتت الأمة تعيش ظروفاً رهيبية، فالانقلابات العسكرية والانكسارات الوحشية والفتن الطائفية والقومية والمؤامرات الاستعمارية، حطمت الروح المعنوية واتهمت مجموعة غية من المواهب والكفايات، ومما يزيد حدة القلق «وجود إسرائيل في قلب أسما وهي آخذة في النمو يوماً بعد يوم عسكرياً واقتصادياً»<sup>(٧)</sup> لذلك يخلص الكتيب إلى أن لإسلام يحتوي «كل عناصر النهضة وهو انمهج لوحيد الذي

(١) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٣) هذه دعوتنا، بشرة ترحيبية تصدرها الجماعة الإسلامية في لبنان، رقم (٣)، د. ت. ويمكن الامتنح أنها صدرت أواسط الستات

(٤) المرجع نفسه، ص ص ٤ و٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ٩.

سار بأمننا في الماضي إلى ميادين الخلود<sup>(١)</sup>. وعليه لا بد من تمكين الإسلام من القيادات الفكرية والسياسية في المجتمع وهذا الأمر أصبح ضرورة ديسية وضرورة اجتماعية وضرورة وطنية وضرورة قومية وضرورة اساسية، ويتوقف الكتيب عند كل ضرورة من هذه الضرورات بالتحليل المنطقي الذي يحاول أن يستخدم الدليل العقلي أكثر مما يستخدم الدليل القلي.

لالت في أدبيات الجماعة الإسلامية في هذه المرحلة التأسيسية أنها سم تكن تستخدم مصطلحات المودودي وسيد قطب في إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة وتكفير الأنظمة والدول وصولاً إلى المجتمعات، بل لا تجد لمصطلح 'حاكمية الله' أثراً، حيث كان لا يزال يغلب على خطابها الطاع الوعظي والأخلاقي. إلا أن الأمر بدأ يتغير بعد ذلك. وخاصة في الكتيب المعلن به هذا هو الطريق<sup>(٢)</sup>. إذ نلاحظ في هذا الكتيب معطفاً انقلاباً وثورياً في خطاب الجماعة المكري، وكأنه يأتي خارج السياق الذي اختطه لنفسها، ويمكن تلخيص ذلك من عنوان الكتيب الذي استوحته الجماعة من كتاب معالم في الطريق لسيد قطب، وهو الكتاب الذي يعتبر من المراحل التأسيسية شديدة التأثير على كل الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي تم تبنيه على نطاق واسع كتيب الجماعة الإسلامية هذا هو عبارة عن تلخيص لما كتبه سيد قطب، بل إن بعض الحمم والمقاطع وصعت كما هي وبدون تصرف كهذه الجملة: «الشربة ابوم تعش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم عدتهم وتقاليدهم... موارد ثقافتهم، فتوبهم وآدابهم، شرائعهم وتقاليدهم وحتى الكثير مما نحسه ثقافة إسلامية وفلسفة إسلامية... هو كذلك صنع الجاهلية<sup>(٣)</sup>». لا يشير هذا الكتيب إلى سيد قطب بالاسم لكنه يتبنى أطروحاته بالكامل، ولا يشير إلى أبو الأعلى للمودودي بالاسم، لكنه يتبنى أفكاره بالكامل أيضاً. ومنها أن العرب كانوا يعرفون من لغتهم معنى 'إله' ومعنى 'لا إله إلا الله'، وكانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحكمية العليا، كانوا يعرفون مدلولها الحقيقي<sup>(٤)</sup> والنتيجة أنه في الوقت الحاضر يتعذر عليهم أن يدركوا العرض الحقيقي والمغزى الجوهرى من دعوة القرآن.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) هذا هو الطريق، بشرة توجيهية صادرة عن الجماعة الإسلامية في لسان، رقم (٤)، معضد أنها صدرت بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٦٦.

(٣) هذا هو الطريق، ص ٤. قارن بكتاب سيد قطب. معالم في الطريق، سروت، دار الشروق، ط ١٩٨٣، ص ٢١.

(٤) هذا هو الطريق، ص ٨. قارن بكتاب أبو الأعلى المودودي المصطلحات الأربعة في القرآن، القاهرة، دار التراث العربى، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٨ و ٩.

تري الجماعة في هذا الكتيب «أن الأرض تطهرت من الفرس والروم مع دعوة لإسلام، لا لبفر فيهما سلطان العرب، ولكن ليقدر فيها سلطان الله. فقد تطهرت من سلطان الطغوت كله، رومانياً وفارسياً وعربياً على السواء»<sup>(١)</sup> وليس الطريق أن يتحرر لس في هذه لأرض من «طاعوت روماني أو فارسي إلى طاعوت عربي، لأن المحسية التي يريدها لإسلام للس هي حنسية العقيدة» كذلك فقد فشلت «الوطنية» و«القومية» والتجمعات الإقليمية ولم تعد تملك رصيلاً حديداً، ومن الوهم القول إن الدعوه يمكن لها تيسير الطريق أن تقوم «تحت راية قومية أو اجتماعية، إن القلوب يحب أن تخصص أولاً لله وتعلن عودتها له وحده، تقبل شرعه وحده، ورفض كل شرع آخر غيره»<sup>(٢)</sup>. في هذا الانعطاف الفكري ثمة فرق كبير بين البيان التأسيسي وحطابه التصالحي مع التيار العروبي والقومي وبيان هذا هو الطريق انقطبي المضمون وامودودي لسهج، والذي يذهب إلى اعتبار القومية والوطنية «طاعوت» وإلى إعلان القطيعة مع محتجمات الحاهلية، ترجمة لمقولة «العلة الشعورية» التي أطلقها سيد قطب، رافضاً مقولة «الدين للواقع» ورافضاً مقولة «مصلحة الشر هي ما يجب أن تصوع واقعهم» معتبراً «أن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله، كما أنزله، وكما دلعه عه رسول الله. فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع الله لهم فهم أولاً واهمون. . وثانياً كافرون»<sup>(٣)</sup>. تحلص هذه الشرة النوجيهية الانقلابية إلى «أن المسألة في حقيقتها مسألة كفر ويمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام. . . والندس ليسوا على طريق الإسلام كما يدعون وهم يحبون حياة الحاهلية ليس هذا سلاماً وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لرد الناس إلى الإسلام، ولنجمع منهم مسلمين من جديد»<sup>(٤)</sup>. بهذه الحاشية التكفيرية للمجتمع ستهي الكتيب الذي يخطط منهجاً قطعياً للجماعة الإسلامية في لبنان سيقى فترة طويلة يشكر مدتها لتثقيفية والنزوية الأساسية، مما سوف يساعد على خلق المناخ لتفريخ جماعات متطرفة تحت عباءة الجماعة.

ستشكل كتابات فتحي يكر، مؤسس ومنظر الجماعة، لمرتكز الرئيسي في التثقيف الفكري للجماعة، فضلاً عن أدبيات مفكري الإخوان المسلمين في العالم

(١) هذا هو الطريق، المرجع نفسه، ص ص ١١ و ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤، مقنسة حرفياً من كتاب معالم في الطريق لسيد قطب، م. س، انظر وقدرن بالصمحتين ١٠٦ و ١٠٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦، وهي خلاصة أيضاً مقنسة حرفياً من سيد قطب، م. س، قدرن بالصمحتين ١٧٣ و ١٧٤.

العربي وإنتاج الشيخين المودودي والندوي الكاكتانيين. إلا أن المنعطف الفكري باتجاه الالتزام بالخطاب القطبي - المودودي سيطلع كتابات يكن ويجعلها أقرب ما يكون إلى تلميحات وشروحات وصباغات جديدة لأفكار الآخرين، ليس فيها ما يعبر عن خصوصية الجماعة الإسلامية وحقائق انتمائها إلى المجتمع اللساني المتعدد والمتنوع.

في كتابه: ماذا يعني انتمائي للإسلام<sup>(١)</sup>، وهو الكتاب الذي شهد انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، يذهب يكن في القسم الأول منه إلى تبيان الشروط التي يجب توافرها في كل من انتمى إلى هذا الدين، وفي القسم الثاني يبين وجوب العمل للإسلام والانتماء للحركة الإسلامية، كما يبين مواصفات هذه الحركة وأهدافها ووسائلها وفلسفتها وطريق عملها والصفات الواجب توفرها في المتممين إليها. يتجاوز الكتاب باهتماماته الساحة اللسانية ليحمل هموم الأمة الإسلامية، فيتوجه إليها بالاهتمام والخطاب، مقدماً نفسه كمفكر إسلامي تتجاوز اهتماماته حدود "الوطن" الذي لم يعد سوى "كيان" صعه الاستعمار.

يذهب يكن في هذا الكتاب، بعد وصعه لائحة شروط ليكتمل انتماء المسلم للإسلام تبدأ بشؤون العقيدة والعبادة والأخلاق وتنتهي بالسلوك اليومي في العمل والأسرة والمجتمع، وهي شروط أقل ما يقال فيها إنها تمثل المثل الساري الذي تحمله الذاكرة الإسلامية عن الصحابة، يذهب إلى اعتبار أن المسلم لا يكتمل إسلامه إلا بتمائه حركياً للإسلام، فمهمة الحركة الإسلامية هي "تعبيد الناس لله تبارك وتعالى أفراداً وجماعات والعمل لإقامة المجتمع الإسلامي الذي يستمد أحكامه وتعاليمه من كتاب الله وسنة رسوله"<sup>(٢)</sup> أما خصائص هذه الحركة فتتمثل بأنها أولاً: رابانية. تستمد تصوراتها وأحكامها وأخلاقيها من دين الله. وثانياً أنها ذاتية بمعنى أنها منبثقة من واقع المجتمعات الإسلامية غير مستوردة أو مستوحاة من الشرق أو الغرب. وثالثاً أنها تقدمية بمعنى أنها في مضمونها أقدر على حل مشكلات الإنسان والحياة من التشريعات لمشرية من دون أن يعني ذلك عدم الاستفادة من كل ما تفتق عنه العقول، وأنها رابعة شاملة أي أنها دعوة لا تقتصر على صلاح جانب من جوانب الحياة دون الآخر. وهي دعوة سلمية لأهل تدعو إلى العودة بالإسلام إلى معينه الأول الصافي. وهي سية لأنها تعمل على إحياء السنة المطهرة في أفرادها وفي المجتمع، وهي سياسية لأنها تعمل على رعاية شؤون الأمة بالإسلام<sup>(٣)</sup>.

(١) سحي يكن، ماذا يعني انتمائي للإسلام، مؤسسة الرسالة، ط١: ٢١٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ١١٣ و ١١٤ و ١١٥.

يحدد يكن المرحلة التي يجب أن تتقيد بها الحركة الإسلامية، فالنتدرج ضروري لأن طريقها شاق وطويل. المرحلة الأولى هي مرحلة التعريف ووسيلتها انوعط والإرشاد وإقامة المنشآت النافعة. المرحلة الثانية هي مرحلة التكوين وتهدف إلى اختيار لعناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد ونظام الدعوة في هذه المرحلة صوفي بحث من الناحية الروحية، وعسكري بحث من الناحية العملية. المرحلة الثالثة هي مرحلة التنفيذ وفيها جهاد لا هوادة معه وعمل منواصل في سبيل الوصول إلى العبة، وامتداد وابتلاء لا يصبر عليهما إلا الصادقون. ولا يكس النجاح في هذا انطور بلا «كلمات الطاعة»<sup>(١)</sup>. ومن الحصائص التي يحددها أيضاً علانية العمل وسرية النظيم والإيمان بسياسة النفس الطويل، ويتوقف عدد ما أسماه سيد قطب «العزلة الشعورية» فتسى هذا المفهوم، حيث يعرض لمقولة قطب: «إنه لا بد من طليعة، تعزم هذه العزلة، ونمضي في الطريق.. نمضي في حصم الجاهلية انضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً. نمضي وهي تزاوّل نوعاً من العزلة من حاسب ونوعاً من الاتصال من لحاب الأحر بالجاهلية المحيطة» ويشرح بكر المقصود بهذه الفكرة بأن المقصود هنا هو عزلة الشعور من أن بدنسه رعام الجاهلية.. عزلة النفس واستعلاء إيمانها وهي تكتشف الريف وتتحدى الباطل.. والعزلة هنا تعني التمايز، تمايز الفئة المؤمنة عن الفئة الكافرة بالفكر والنصور والأخلاق والسلوك، بالمشاعر والأحاسيس.. أما في العمل والحركة والاحتكاك والدعوة فلا مجال للعزلة أو الانفراد وإلا تعطل العمل»<sup>(٢)</sup>.

يقدم بكر تقيمه «لأحر» الإسلامي. فيرى أربعة أنواع من «الواجهات والهيئات الإسلامية». فهناك اتجاه روحي محض، يعنى بالتربية الروحية، وقد أسقط هؤلاء من حسبهم الجوانب الأخرى الفكرية والسياسية والجهادية والتنظيمية، مما جعلها بعيدة عن الواقع، حاشية بما يجري حولها عاجزة عن فهم الظروف التي تعيشها، وهو هنا يلمح للاتجاهات الصوفية من دون أن يسميها. وهناك هيئات ذات اتجاه ثقافي قامت بعمل المناساة بالمش لمنظمات مسيحية أو يهودية، كجمعيات الشبان المسلمين مثلاً، وهذا نوع يسيء للإسلام بمسايرته لأنظمة وعهود عُرف بعدائها للإسلام وأهله. وهناك جمعيات ذات اتجاه خيرى شأت تحت ضغط الحاجة إلى إعانة الناس وتأمين العلاج لمرضى، وهي رغم فوائدها تقوم به إلا أنها تبقى محدودة فعالية. ولا يمكن اعتبارها حركة تعبيرية. وهناك أحزاب إسلامية ذات اتجاه سياسي صرف - يلتمح إلى حرب انتحري من دون أن يسميه - تبنى لونها من العمل لا تحصاه أو تنعدها، وهو

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٠ - ١٢١.

(١) المرجع نفسه، ص ١١٧ - ١١٨.

المساورة باسم الإسلام، ورفع الشعارات الإسلامية من غير محتوى عقيدتي لتلزم به كتنظيم وأفراد. ويوجه نقداً لاذعاً لهذه التشكيلات والهيئات التي تحالف أصول الإسلام بحجة "المرونة والافتتاح" ودعوى تحقيق مصلحة المسلمين، كالاشتراك في الحكم في ظل أنظمة وصعوبة كافرة، أو طرح قضايا جانبية وجريئة وإفراغ الجهد فيها والاشتغال بها عن القضايا الأساسية. لذلك تبقى أعمال هذه العنات مبتورة شوهاء تنسب بإساءات بالغة للإسلام<sup>(١)</sup>.

وهو يؤكد في لهجة تعويية حاسمة: «إن قضية الحركة الإسلامية ينبغي أن تكون موحدة دائماً واستمرار إلى مقائل النظم الوصعية الحاكمة، إلى مركزاتها الأساسية، وقواعدها ومطلقاتها. وحذار من خطوة تكون سبباً في عيشها لا مسمراً في نعشها، حذار من خطوة تكون مبرراً لبقائها لا عاملاً في روالها وفنائها؟»<sup>(٢)</sup>. يحصل يكن في كتابه التأسيسي هذا إلى اعتبار أن الانشاء للحركة الإسلامية «هو في الحقيقة انتماء فعلي للإسلام»<sup>(٣)</sup> وهذا يرتب على المسلم الحركي مسألتين: الطاعة والبيعة. ومع أن الطاعة مشمولة في عناصر البيعة، إلا أنه يفرد لها فقرة خاصة، ويتبى يكن كل ما أورده حس ابن من عناصر البيعة وهي (المهم - الإخلاص - العمل - الجهاد - التصحية - الطاعة - الشات - التجرد - الأخوة - الثقة) ويقتبس حرفياً ما أورده مؤسس الإخوان لمسلمين مع شرح لكل عنصر من هذه العناصر.

أخذت كتابات يكن منذ السبعينات تذهب أكثر باتجاه التشدد والتسي الكامل لمقولات التيار التكفيري الإسلامي. وكانت هذه الكتابات تمثل الثقل الأساسي في عملية التثقيف العقائدي والتنظيمي لعناصر وكوادر الجماعة في لندن، وأصبحت مصطلحات الجاهلية المعاصرة والحاكمية ذات ثقل مركزي في إنتاجه الفكري فيما بعد، فهو يذهب إلى «أن دعاة الإسلام يعيشون في مجتمع جاهلي لا يمت إلى جوهر الدين بصلة، مجتمع تحلل من كل القيم والمثل وتعطلت فيه حواس الخير، مجتمع ازدحمت فيه عوامل الإفساد، حتى أصبح التهلك والإباحية عنوان التقدم والتمحضر، وغدا التنوع والتدين رمز الرجعية والتأخر»<sup>(٤)</sup>. في مكان آخر يقول «لقد هدمت جاهلية القرن العشرين كل معنى من معاني العصبلة والخير والكرامة. وأسفرت عن وجه كالح شاحب ترسم فيه وتوافر أسباب الغواية والفتنة والشذوذ. حتى أصبح الإنسان لا يفكر إلا بها

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٤) فتحي يكن، مشكلات الدعوة والداعية، سروت، مؤسسة الرسالة، ط ١٥، ١٩٩٥، ص ٤٨.



ولا يعيش. لا بها ولا يحكم على الأشياء إلا من حلالها. أعمت بصره وبصيرته وأمانت حسه وشعوره»<sup>(١)</sup>.

ولا يعلن يكن موقفه من التعددية الحزبية والسياسية، رغم إيمانه للأحزاب ولعمل الحزبي، لأن «طبيعة العمل الإسلامي غير طبيعة العمل الحزبي»<sup>(٢)</sup>، فالتحصينية هي «جرثومة فناء الحركات الحزبية» أما العقائدية فهي «عامل بقاء لحركة الإسلامية واستمرارها». وانحدرت في الإحلاص له في السر والعلانية هي أهم خصائص العقائدية، بينما المسوومة على الحق هي سمة الحركات الحزبية.

بدعو يكن إلى ضرورة قيام حركة إسلامية عالمية واحدة. ويطرح أربعة مبررات تجعل من هذه المهمة ذات أولوية:

١ - إن الإسلام يواجه في هذا العصر تحديات صارية، وأحكام الإسلام وقوانينه المنبثقة عن الشريعة الإسلامية معطلة في سائر أنحاء الوطن الإسلامي وحكم الطاغوت والأنظمة والأفكار المضادة للإسلام والحاكمة عليه مكن للغزو الماركسي اليساري لملحد من أن يجتاح الأمة.

٢ - إن المعركة اليوم بين الإسلام وبين الجاهلية، لم تعد محصورة في حدود الماكنة والحوار، بل أضحت الصراع دمويًا. فجاهلية اليوم تستخدم كل الأسلحة الفتاكة من فتل وسحل وسجن وتعذيب وتشريد، فضلاً عن التشكيك والنحويين.

٣ - إن العالم بات اليوم يعيش حالة ضباب، وأصبح يش تحت وطأة الانحراف والشذوذ والفراغ وأعنت مظاهر المدنية الحديثة، مما يتهدد الوجود الإنساني بالفناء.

٤ - التحديات التي تواجه الإسلام (الصهيوية - الماسونية - الشيوعية - التبشير الصليبي) وإمكانات أطرافها الكبيرة، لا يمكن مواجهتها إلا على نفس مستواها وبنفس الساليب.

وقبل أن يعرض لخصائص هذه الحركة العالمية، يناقش تجارب العمل الإسلامي فيرفض طريق البرعظ والإرشاد التي تستها "جماعة التبليغ"، لأنه عدا عن تشبه بطريقة التبشير المسيحي، سيقى محصوراً في المساجد وروادها، وهو عمل بطيء الأثر قليل الثمر، وهو لا يقضي إلى إقامة تجمع حركي مسظم قادر على مواجهة الجاهلية وتحديتها المتزايدة<sup>(٣)</sup>. كذلك يعرض لطريق القوة أو الثورة المسلحة، وهو د يقر بأن منطق العصر وصيغة المواجهة يحتم امتلاك القوة وأساليبها، ولكن بشرط أن يتحقق التوصل بها واستعمالها كجزء من استراتيجية وليس الاستراتيجية كنها<sup>(٤)</sup>. ويتوقف أيضاً

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٢١٧-٢١٨.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ص ٢١٩-٢٢٠-٢٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢.

عند طريقة حرب التحرير القائمة على التنقيف وبث الأفكار، ويحصر إلى أن الحرب أخطأ حين اعتمد الفكر أولاً وآخرأ كوسيلة لبناء الشخصية الإسلامية. وهو استغرق في اعتماده على الفكر إلى حد الإسفاف، وأخطأ عندما قرر مبدأ القصر من مرحلة "التنقيف" إلى مرحلة "التفاعل"، وأخطأ حين اعتمد القوى غير الداتية الممثلة حسب اصطلاحه بـ "طلب النصرة"، وأخطأ حين التزم بفكرة نسي الأحكام بشكل تعسفي في القصاص الحلافية الكبرى لأن من شأن هذا أن يمسح الثقافة الإسلامية ويصتق لفكر ضمن دائرة الكتب التي يصدرها الحرب<sup>(١)</sup>. ثم بعرض لتحركة الإخوان المسلمين من دون أن يوجه أي نقد لها، فيعتبرها قائمة على الإيمان العميق والتكوين اندقيق والعمل المتواصل. وهي وإن كانت ممتدة، عبر أكثر أقطار العالم الإسلامي، إلا أنها لم تصبح بعد حركة واحدة تحطيطاً وتنظيماً، ويعيد ذلك إلى الصدمات والمحن التي تعرضت لها وكان من نتائجها «أن تحكمت أنظمة الكفر في بلاد المسمين»<sup>(٢)</sup>، مما أدى إلى انكماش نشاط الإخوان وانحسارهم عن معترك الصراع السياسي. ود بقي وحودها الفكري والعقائدي قائماً.

أما ملامح الحركة الإسلامية العالمية الواحدة التي تدعو إليها الجماعة الإسلامية بقلم فتحي يكن فيمكن تلخيصها بخمسة عناصر:

١ - الانقلابية: فالإسلام منهج انقلابي وليس منهجاً ترقيعياً، وتحقيق لمشروع الإسلامي يتطلب قيام نجم حركي نقلاي، واستراتيجية تلعب بها الحركة الإسلامية مرحلة التنفيذ العملي لأهدافها ومبادئها.

٢ - اللامركزية: ويقصد بها «مجازاة الانتماء القطري المصطنع» مع إشارته إلى أن تحقيق الإسلام قد يكون سهلاً وممكنأ في مكان وصعبأ ومستحيلأ في آخر، وعنده يصبح من الضروري إفراغ الجهد فيما هو ممكن وميسور حفاظاً على الطاقات والأوقات

٣ - الفكرية: بمعنى اعتماد الحجة وليس العاطفة، بحيث تكون المواجهة مع الجاهلية الجديدة قائمة على دراسة مسبقة ومركرة.

٤ - العلمية: ومن ملامحها استفادة الحركة الإسلامية المنشودة من أحدث النظريات في حقل التنظيم، ومن أحدث الوسائل في حقل الإعلام، ومن أفضل السبل في حقل العمل الشعبي والطلابي والسياسي وغيره، واعتماد المعرفة الوسعة والدقيقة للمجتمع الذي تعيش فيه.

٥ - الريانية: تعتمد أيضاً التربية الريانية سبيلاً لتكوير أفرادها وساء انشخصية الإسلامية التي هي المعصر الأساسي لتحقيق الانقلاب الإسلامي وإقامة الدولة

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٢-٢٢٨. (٢) المرجع نفسه، ص ٢٣١.

الإسلامية. لذا وجب إعداد "الطليعة الإسلامية" إعداداً غير عادي لأن مهمتها كدلت غير عادية، نفسياً ومعنوياً، عقيدياً وأخلاقياً، فكرياً وحركياً<sup>(١)</sup>.

ويلخص يكن نظرية الإسلام السياسية بالأفكار التالية:

أ - الأمة الإسلامية واحدة ولا اعتبار للأقطار القائمة في بلاد المسلمين ويجب أن تحصص لقيادة واحدة

ب - العقيدة الإسلامية هي أساس الدولة.

ج - حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصل للدولة.

د - الحاكمة في الدولة الإسلامية لله، والكتاب والسنة هي وحده الأدلة المعتبرة للأحكام الشرعية.

هـ - لشورى حق لجميع المسلمين على رئيس الدولة، أما نتيجة الشورى فإنها غير ملزمة للحاكم.

و - لحاكم في الدولة الإسلامية مسؤول بين يدي الله ومن الناس، وهو الإمام المكلّف بإقامة أمر الله، وإن على الأمة السمع والطاعة ما لم يأمر بمعصية

ر - تتمتع الطوائف غير الإسلامية بالحقوق العامة ولهم استقلالهم الذاتي في الأحوال الشخصية وبعض القضايا الخاصة<sup>(٢)</sup>.

يعالج كسر هذه العناوين باختصار وعمومية شديدة، وهو لا يقدم تطبيراً حديداً، بل يكرر محتصرات شائعة بين منظري الحركة الإسلامية، ويلجأ في هذا لكتاب إلى إيراد لائحة كتب هي نهاية كل فصل للتعلم في الموضوع الذي يعالجه، والكتب موجهة للدراسة، ولا بد من ترويضهم بمراجع تسحج مع رؤية الجماعة. ومن خلال قراءة عناوين هذه الكتب وأسماء مؤلفيها، نجد كتب سيد قطب وأبو الأعلى المودودي هي الأكثر تردداً، ثم تليها كتب حسن السنا. وعبد القادر عودة، ونقي الدين النبهاني، وسعيد حوى، ويوسف القرضاوي، ومحمد العرالي، ومحمد أسد، وعبد الكريم زيدان، ومصطفى السباعي. وعبد الرحمن حبنكة، ومحمد سعيد رمضان ابوطي، ونبي لحسن الندوي، ومحمد قطب، والهي الخولي. فضلاً عن بعض الكتب الكلاسيكية في العقيدة والفقه.

ويذهب بكر في هذا الكتاب إلى تأصيل المنهج الإسلامي حركياً، فيقول "على الأحرار الداعية أن يبن للمدعو الخصائص التي امتاز بها المنهج الإسلامي عن سواه من

(١) المرجع نفسه، انظر الصفحات، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦.

(٢) فتحي يكن، كيف ندعو إلى الإسلام، بيروت، دار الحديث، ١٩٧٠، ص ١٣١ - ١٣٣.

المناهج الوضعية، فهذه الخصائص هي فواصل جدية، وفوارق أساسية<sup>(١)</sup>، محدداً هذه الخصائص بـ:

١ - ربانيته: فالمسيح الإسلامي منهيح إلهي، وليس محض عقل بشري شأن المذهب الوضعية. وهذه الصفة تؤكد قابليته للحياة وقدرته على استيعاب مشكلاتها لمتجددة والمتطورة أبدأ، عكس المناهج الشرية التي تحمل في أحشائها بذور فنائها.

٢ - شموله: وعظمة ما في هذا الشمول أنه شمول تورعت حزنياته بالفسطاس المحقق للتوازن بين مختلف الحاجات والمطالب العضوية والنفسية، بحيث لا يحدث تصحماً في جانب على حساب جانب آخر. أما النظم الوضعية فمهيح شمول غير متجاسر، إنه خليط من نظريات ونظم وأحكام لم تنشق من مفهوم عقدي واحد.

٣ - انقلابيته: فهو يرفض تصحيح بعض شؤون المجتمع الجاهلي، ولا يستسيع التعايش في هذا المجتمع إلا لمحاولة هدمه وإقامة مجتمع إسلامي مكانه، إنه يرفض أن يكون مصدراً من مصادر التشريع، ولا يرضى إلا أن يكون المصدر الوحيد للتشريع. ويرفض أن يحكم ببعض جزئيات تشريعه، ولا يرضى إلا بأن يحكم بتشريعه كله. ويرفض أن يص على أن دين الدولة الإسلام في بلد ما، ولا يرضى إلا بأن يص على أن الإسلام هو نظام هذا البلد ومنهجه في الحياة. فطبيعة المسيح الإسلامي تأتي التحرف ولا ترضى بغير الكلية في أخذه أو تركه.

٤ - استمراريته. المنهج الإسلامي فيه من مقومات الاستمرار وصفات المرونة ما يجعله صالحاً لإمامة البشرية في مختلف العصور والظهور.

٥ - عالميته: إنه مسيح عالمي، فهو ليس ولد منة معينة شأن المناهج البشرية الوضعية، فهو يتمر بسعة الأفاق وكلية الإحاطة ما جعله عالمياً قادراً على الحياة والخصب والإبداع في كل مكان.

إلا أن يكر في التسعينات هو غيره في الستينات أو السبعينات، فهو اصطدم نتيجة الممارسة بالواقع، فأصبحت أطروحاته تتسم بالقراءة النقدية لمسار الحركة الإسلامية، حيث حاول أن يقدم من خلال هذه النمطية حديداً، من دون أن يتقدم بمراجعة فكرية أو نقد ذاتي لما سو من إنتاجه وكتاباته. ولم تكن إصافته لخصائص المسيح الإسلامي الحمس السابق ذكرها، عاصر حديدة ذات معنى ودلالة عميقة، عملاً فكرياً بحثاً، بقدر ما كان خلاصة لتحربه ميدانية غنية في العمل الإسلامي، فهو يضيف الخصائص التالية

(١) المرجع نفسه، ص ٨١.

(الواقعة والجماهيرية والإنسانية والحيثية)<sup>(١)</sup>، ولا يحفى ما لأهمية هذه العناصر من تأثيرات على التصور الحركي للعمل الإسلامي.

في مراحته النقدية هذه، يحدد يكن الإشكالية الكبرى والتي تمثل برأيه في «غيبه المرحبة الراشدة والمرشدة» والتي ينتج عنها سلسلة من الأعراض لمرصبة وتتمثل في عيبه فقه لا اعتدال والوسطية والحلاف والاختلاف وفقه المعادلات والموارد وفقه المكاشفة والولاء والقدوة والإحلاص والإحوة والاحترام، فقه الدعوة والجهاد، والمعرفة والحطاب، وفقه التعامل مع الآخرين يتوقف يكن عند لكثير من لنقاط والتي تشكل بتقديره ثغرات تال من مناعة الحركة الإسلامية، فيرفض التربية الاصطفائية أو المحبوبة ويشدد على أهمية التربية الجماهيرية<sup>(٢)</sup>، ويطلب الصحة الإسلامية بكل أطبها سوعي "فقه الأولويات" في العلوم والتشريع والحسبة والدعوة والتربية<sup>(٣)</sup>.

ويافش المفاهيم الحاطنة عند البعض من الإسلاميين الذين يعتقدون أن التكليف الشرعية تلزم لرحل ولا تلزم المرأة، وبخاصة فيما يتعلق بدورها في بناء الحياة ومعتكك انصرع ويخلص إلى أن مشكلة المرأة تكمن في الرحم وليس في الدين أو لشرع فانرح لا تصور المرأة إلا رمرأ للحنس أو صابغة لطحامه أو حاصنة لأولاده، وانقبل من الرجال يرعب أن يرى المرأة معكره أو فقيهة أو محاهدة أو سياسية أو نائبة ووريرة. ومع ذلك ورغم أنه يتبنى قضية ولاية المرأة إلا أنه يميل إلى الرأي الشرعي القائل بعدم توليها رئاسة لدولة استناداً إلى حديث لبي محمد: ما فصح قوم ولوا أمرهم امرأة<sup>(٤)</sup>.

بشير يكن إلى تعدد المدارس والتيارات الإسلامية والتي نشأت عنها مشكلات حصرية طلست الإسلام كرسالة حضارية، كما طالت الدعوة والحركة الإسلامية، ويدعو إلى العودة إلى مقولة الهضيبي لشهيرة «جماعة من المسلمين لا جماعة انمسمس» رداً على ادعاء كل فريق أنه يمثل جماعة المسلمين، أو «الفرقة النحبة»، مما يؤدي إلى اغلو والتطرف والاستكثار، ومحاولة كل فريق إلغاء الآخر<sup>(٥)</sup>. وهو يعتبر أن الفقه الشرعي الأصيل يرفض لقوة والعنف في نطاق شر الدعوة الإسلامية<sup>(٦)</sup>، وإن استعمال

(١) فتحي يكن، نحو صحة إسلامية في مستوى العصر. خطوة على طريق استشراف القرن الحادي والعشرين، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨، ص ص ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٣) مرجع نفسه، ص ١٥٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ص ٣٠٤-٣٠٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٧١.

القوة في التعبير يأتي في مرحلة متأخرة، وهو أمر لا يجوز أن تقوم به فئة ما، مهما كان عدد أفرادها إن لم تكن بلغت أعلى المستويات من التفاعل والقول لها بحيث تحقق هذه الثقة تأمل الحساتر. «إن أنواع الحكم الإسلامي لا يكون من خلال قفزة في الهواء. وإلغاء العباد والبلاد في المجهول، كما لا يكون من خلال عت العائش وجهل الجاهلية ومراهقة المراهقين.. إن بعض الحركات الإسلامية في هذا الزمن سمحت لنفسها أن تتجاوز كل السن الكونية والمعادلات البشرية من أجل الوصول إلى السلطة، بالعماء ما بلغ الثمر، ولو كان الثمن هلاكها وهلاك الشعب واهيار البلد. لقد وصل اليهود بعض المستعجلين أن استحل هؤلاء دماء بعضهم البعض، فضلاً عن المسلمين وغير المسلمين، وبذلك أقحموا أنفسهم وشعوبهم في فن عمياء صماء يكما جعلت الحليم حبراً وجعلت بأس المسلمين بينهم وفنحت الباب على مصراعه أمام الدول الكرى. «<sup>(١)</sup> يناقش بكر هؤلاء المستعجلين في أكثر من مكان، ويدمج انقارئ مرارة الكذب من هؤلاء الذين يود بعضهم «القمر فوق نواميس الحياة وقوانين الطبيعة والسس الكونية، ويحسون أن الحكم بالإسلام يمكن أن يتم بنقلاب خاطف، أو سحر ساحر، وأن الإعداد العكري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والإعلامي يمكن أن يأتي في مرحلة لاحقة»<sup>(٢)</sup>، ويعكس موقعه هذا وضوحاً وحكمة تنسم بالواقعية والعقلانية، أكثر مما تنسم بالحماس والعاطفية التي ميرت خطاب التأسيس في الستينات والسبعينات.

ويفتح بكر مطقة جديدة في خطابه العكري حين يتحدث عن مفهوم «الإسائية» في الإسلام، يرى أن «الإسلام يتر حقوق الإنسان ووضع القوانين لصيانتها وحفظها، قبل قرون طويلة من قيام المصطمات الدولية. إنها إسائية الحرية والديموقراطية، إنسانية العدالة والمساواة، إسائية الرأفة والرحمة، إنسانية الرفق والشقعة، التي تجاوزت الرفق بالإنسان إلى الرفق بالحيوان». ويتساءل أين هذه الإنسانية مما يشوه الساحة الإسلامية اليوم من ممارسات شاذة، تقدم للعالم درائع لانهم الإسلام والمسلمين بالهمجية والإرهاب<sup>(٣)</sup>. وهو يمبر بين الإرهاب ضد العالم و«الإرهاب» في مواجهه العدو الصهيوني معتبراً الأخير حقاً من حقوق الدفاع عن النفس والمصير والأرض والعرض.

في هذا الاتجاه أصدر بكر عدة كتب، منها المتعيرات الدولية والدور الإسلامي المشدود، وسلسلة تعرض للحربة الليبية الإسلامية في لبنان، حاول فيها تقديم مقاربة تحددية لأسلوب عمل الحركة الإسلامية، إلا أنه كان حذراً في انفضايا العكرية

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٧٨ - ١٧٩. (٢) المرجع نفسه، ص ص ٥٠ - ٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٥.

لشائكة، وخاصة فيما يتعلق بمسألة الشورى والديموقراطية، والتكثير واحكامية والجاهلية والآخر غير المسلم، والتعددية السياسية والتعبير وتدور لسطة. ورغم محاولات التحديد الفكري المتواضعة. بقيت رواسب الماضي تعمل فعلها، وتكبح تجديد الخطاب الإسلامي في المسائل الأساسية، وهو يعترف في تقييمه لهذا الخطاب به أن انتطور لم يصبه إلا بنسبة لا تزيد عن ٣٠ بالمئة، عدا عن أنه (أي الخطاب الإسلامي) في كثير من الأحيان لا يعتمد العلمية والموضوعية والوثائقية والرقمية، ولا يطرح اسديين في مواجهة مشاريع الآخرين، وإنما يكنفي بنقدها، ويغوص في الحرييات، ولا يهتم بالأولويات، وينحرف نحو التحريح الشحصي والمثوي والمذهبي والطفافي. (١).

## ٢ - التربة التنظيمية للجماعة

شكل الإرث التنظيمي والتربوي للإخوان المسلمين المادة الأساسية للجماعة الإسلامية في لبنان لجهة تثقيف الأعضاء وتعبئتهم وتنظيمهم وأهلهم للقيام بمهام "لدعوة"، يضاف إليها التجربة الذاتية للجماعة والتي تمثل فيها كتابات فتحي يكن موردًا أساسيًا ويمكن اعتبار كتاب أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي أحد مبركات هذا الفكر التنظيمي الذي يتمحور على ثماني حلقات. الأولى تتضمن تأسيساً لأهميه وجوب التنظيم في القرآن والسنة وتجربة العمل الإسلامي كقيصر للعوصى ولعموية، والثانية تناقش ضرورة التكامل ورفض الجزئية وتبيان مصارها، والثالثة تطرح قضية السوار في العمل الإسلامي وكيف أنه يحقق الاعتدال ويرر منطق الأولويات ويمسح العلو، والرابعة تنظر لمسألة وجوب لوحدة في العمل الإسلامي وعشره فريضة شرعية وضرورة حركية تتافص مع التعددية التي فيها تشعر الطافات وتتعارض لجهود، والخامسة تركز على وجوب التربية الجهادية باعتبار الإسلام دعوة تغييرية تقوم على "حتمية" الجهاد، والحلقة السادسة محصصة للتربية الأمنية، حيث يخضع العضو لتأهيل "أمني" وتدريب لمواجهة الظروف النضبية، والسابعة تركز على فكرة العنمية، حيث يتربى العضو على أن الإسلام دين عالمي والتأمر عليه عالمي، وبالتالي فالتغيير يجب أن يكون متجاوزاً لأطر العمل المحلية أو الإقليمية، أما الثامنة فتتركز على وجوب لمبدئية وتبين أن المرحلة ليست نقيض للمبدئية.

ضمن هذه الحلقات الثماني يتمحور الفكر التربوي التنظيمي للجماعة، وهو

(١) المرجع نفسه، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥

يسمح كذباً مع المنظومة العقائدية التي نبّتها والتي تتطلب وعياً حركياً ودرية تنظيمية يكتسبها الأعضاء عبر برامج تثقيفية ترودهم بالأساليب والكيفيات من خلال العمل المنظم، فأعداء الإسلام لهم عشرات انتظيمات والحركات والواجهات يتآمرون من خلالها على الإسلام وأهله، وهم يملكون من الأسباب المادية ما لا يحصى كماً ووعاً ويستخرون كل التقنيات الحديثة في حربهم على الإسلام تحطبطاً وتنفيذاً، وينطلقون من مواقع عالمية . فهل بعد هذا كله يعقل أن تكون المواجهة الإسلامية قاصرة عاجزة غير منظمة وغير محططة؟<sup>(١)</sup>. وهذه المواجهة يجب أن تكون متكاملة، لا جزئية، فما قيمة العمل السياسي إن لم يأخذ مكانه وحجمه اللازمين في نية الحركة الإسلامية؟ بل ما قيمة العمل الترسوي إن كان منفصلاً عن أهداف الحركة الإسلامية ومهجعها في التعبير؟<sup>(٢)</sup>. إن تكامل المواجهة يتطلب إعداداً تربوياً وعسكرياً واجتماعياً واقتصادياً، بل حتى رياضياً وكشياً، فضلاً عن الإعداد السياسي والتربوي والعكري<sup>(٣)</sup>، وكل عمل من هذه المجالات لا يرتبط بالهدف يفقد قيمته ومبرر وجوده.

ويخصص بكن طريقة عمل الجماعة وهويتها الحركية بأنها دعوة سلمية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهئة سياسية، وجماعة رياضية، ورائطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة أو مؤسسة اجتماعية، ليقول استناداً إلى حس السناء، إن الإسلام أكسب فكرتنا شمولاً لكل مناحي الإصلاح<sup>(٤)</sup>. لكنه مع هذا يشدد على التوازن، الذي يعني إعطاء كل جانب من جوانب العمل وزنه ومعياره اللازمين. فالداعية أمام مسؤوليات ثلاث تجاه نفسه، وتجاه أهله، وتجاه مجتمعه، والداعية الناجح هو الذي يحفظ معادلة لتوازن هذه ويعطي كل جانب حقه<sup>(٥)</sup>، من دون أن ينسى قاعدة الأولويات ولأسقيات، وهذا النمط يحقق الاعتدال ويمنع الغلو<sup>(٦)</sup>. ويرفض يكن التخصص في مجال واحد من مجالات العمل الإسلامي، لأن هذا يؤدي إلى بقاء حركة إسلامية غير متكاملة وغير متوازنة عاجزة عن إعطاء جوانب العمل الإسلامي حارج تخصصها، ويعترف بصعوبة هذا النوع من العمل مقابل سهولة العمل الجزئي، إلا أن المنهج الأول تتوافر فيه الاستمرارية رغم نموه البطيء، والثاني مرحلي وأكثر قابلية للعطب رغم نموه السريع<sup>(٧)</sup>.

(١) فتحي يكن، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٥، ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٧) المرجع نفسه، ص ٦٤.



تربي الجماعة أعضائها على رفض التعددية في العمل الإسلامي مؤكدة على وجوب وحدته. ويستمر بكون كيف يعتبر البعض التعددية في أطر العمل الإسلامي ظاهرة صحية<sup>(١)</sup>، ويسرف في تعداد الآثار السلبية لهذه التعددية، ولا يحد مرراً لقيام أي عمل إسلامي خارج الجماعة الإسلامية بما لها من أسقية، بل يشكك بهؤلاء، فهم إما صنيعه معسكر دولي معاد للإسلام وإما تتملكهم نزعة الرعامة والسلطان ولمصالح الدنيوية وإما جاهلون بمقتضيات العمل الإسلامي في هذا العصر<sup>(٢)</sup>. وصحيح أنه لا يطرح بشكل صريح الجماعة الإسلامية كـ "جماعة المسلمين" أو كـ "الفرقة الناجية"، إلا أنه يتصرف ويكتب على أساسها من دون أن يصرح بها، مما يعني أن وحدة لعمل الإسلامي تتحقق بالالتحاق بالجماعة بشكل أو بآخر.

وأهم ما في حلقات التربية التنظيمية هذه، الحلقة المخصصة للتربية الأمنية والجهادية. فقد حصص عدداً من الصفحات يساوي تقريباً ثلث الكتاب<sup>(٣)</sup>، وثلاثة أضعاف أو أكثر من بعض الحلقات الأخرى، تنتقد فيها يكن الانجهاات الإسلامية لتي ترفض "الخط الجهادي" وتكتفي بما هو دون الجهاد الحسي من "دور أن يدحل في حسابها من قريب أو بعيد، تبنيها للقوة أو للجهاد الحسي في تغير المجتمعات وتحقيق لانقلاب الإسلامي"<sup>(٤)</sup>، الأمر الذي جعل الساحة الإسلامية على مدار سنوات طويلة، شبه خالية من المجاهدين بالرغم من ازدحامها بالعاملين والوعاظ والمرشدين والعلاسفه والمؤلفين، على الرغم من أنه سيشكو بمرارة بعد سنوات قليلة من عليه "الهم العسكري" على ما عده<sup>(٥)</sup>، لكنه كان في ذلك الحين يؤكد على "حتمية" لجهاد، لأن الهدف الرئيسي لا يمكن تحقيقه بدون صباغة جيل مجاهد وإقامه تنظيم جهادي، أفراده بحبون الموت كما يحب الناس الحياة<sup>(٦)</sup>، هذه التربية التي تحصر على كراهية لحياة واعتبارها موطن الفساد والإغواء، أشد خطراً على الكيانات لجهادية وأقدر على اقتلاعها وقمة البديل الإسلامي مكانها<sup>(٧)</sup>.

تتجه التربية التنظيمية للجماعة الإسلامية في هذه الحلقات نحو "العسكرة" أكثر

(١) المرجع نفسه، ص ٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ٧٢ - ٧٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ٧٩ - ١٣٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٥) فتحي يكن، احذروا الإيدز الحركي: ظاهرة تمزق البنى التنظيمية وكيف نصون بنيتنا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٩٩٥، ص ص ٥٥ - ٥٦ - ٥٧.

(٦) فتحي يكن: أبعاديات للتصور، م. س، ص ٨٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ٨٩.

فأكثر، إذ يتوجب على الملتزمين «الاهتمام بالجسد ليكون معافى قوياً يمتلك إمكانيات الدفاع والهجوم وخبرات الدفاع والهجوم»<sup>(١)</sup> كما يتوجب عليهم الإعداد الحسي ويوقف بكر تفصيلاً عند أهمية الرماية التي تغطي «المساحة الكبرى والأهم من الاحصاحات الجهادية القتالية»<sup>(٢)</sup> وليس المقصود رماية السهم والرمح أو المفلاع صعباً، وهو منعاً للالتباس يخصص صفحات عدة لأنواع الرماية المطلوب إتقانها، بدءاً برماية المسدس والبنادق الآلية والرشاشات الحقيفة والمنوسطة، ورماية مدافع الهون والمدافع المباشرة والقذائف المضادة للدروع والقنابل اليدوية والصواريخ، ويرفق هوامش تفصيلية تشرح أنواع الأسلحة ومداهم القاتل ومداهم المجدي وسعة كل منها<sup>(٣)</sup>، معترفاً أن الرسول عندما حضَّ على الرماية لم يقصرها على الوسائل القديمة فقط.

أما التربية الأمنية فهي حتمية وضرورية، ويعتبر بكر أن لوعي الأممي في حركة الإسلامية بالغ التقصير والتخلف، مما يجعل هذه الحركة مكشوفة وسهلة المنال، لذلك يجب أن نستدرك أمراً أغفلناه ونستذكر واحداً قصيراً طويلاً في القيام به وتحفيظه<sup>(٤)</sup>. نحاول يكن نأصيل الفكر الأممي في الإسلام بخلص إلى بعض القواعد التي تحقق أمن الأفراد وحمايتهم، وأمن المستندات والأسرار، والأمن العسكري الإسلامي، مستعرضاً تجربته السي وصرحه في صدر الإسلام<sup>(٥)</sup>. حيث يخصص إبي التحذير من التصرفات غير المنصطة، ومن الملتزمين الدين ترتبط نصراتهم بشاعرهم وعوفهم أو بمصالحهم، بل حتى ممن يوصعون في موضع لمسؤولية قبل بصحهم واكتمال حواش شخصيتهم، أو من الذين يفكرون بصوت مرتفع ولا يحفظون سراً، ولا يكتمون أمراً<sup>(٦)</sup>. كما يحذر من الانشاقات الداخلية التي هي من الأسباب المدمرة للحركات، وهي انشقاقات عانت منها الجماعة الإسلامية معاناة مريرة. ويتحدث بإسهاب عن كيفية التصرف عند الوقوع في أيدي الأعداء، وكيفية مواجعتها خلال الاختراق التنظيمي، التي يمكن أن تكون بواسطة الأشخاص، أو الأفكار أو من خلال الاحتواء بواسطة الدعم<sup>(٧)</sup>.

أما أبرز لعناصر في التربية الأمنية لإسلامية كما يراها بكر فتقوم على أسرية

(١) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ص ١١٠ - ١١١ - ١١٢.

(٦) المرجع نفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

والتكتم<sup>(١)</sup>، والتخفي والتمويه<sup>(٢)</sup>، والرصد<sup>(٣)</sup>، فضلاً عن لائحة اجنباطات أمية واردة على شاكلة تعليمات وإرشادات إلا أن كل هذه الجوابب الأمية لا قسمة لها ما لم يمتلك العضو مسلكاً جهادياً يتحسد في تعويد النفس على تحمل اطروف انصعة، وانعود على كسر رويس العادات اليومية، والالتزام الدقيق في المواعد وتنفيذ المهام، والطاعة، ولصر، والتعود على أن تكون المعرفة بقدر الحاجة فيما يتعلق شؤون الحركة والتنظيم<sup>(٤)</sup>، والاستعداد للتصحية والشهادة «ليدركوا أن عيم لأجرة هو النعيم وأن الدبا سجن المؤمن وحنة الكافر»<sup>(٥)</sup>، باعتار المجتمع اجاهلي القائم هو أشبه بالحييم والعداب اليومي للمؤمن، وإن هذه الدنيا بكل أطايبها لا يسوي عند الله جناح بعوضة وعليهم أن يدركوا أنهم ميتون شاؤوا أم أبوا»<sup>(٦)</sup> هذا النوع من التربية يفضي إلى إنشاء شخصية انصامية، تعيش في مجتمعاتها، لكنها تكره الحياة، وتحصر على الموت طلباً للشهادة، ولا توضح هذه التربية أن هذا في مواجهة العدو الغاصب الصهيوي، بل لمشكلة أنها تعمم شكل ملنس، لتشمل أنظمة "الجاهلية" حيث يسود الكفر ولا طيق الشريعة، بل تشمل أعداء الحركة الإسلامية وبالتالي أعداء الجماعة الإسلامية، التي بعدو ممثلة للإسلام ودعوته، وتفضي الحصومة معها إلى حصومة وعداوة مع الإسلام ذاته.

في التربية التنظيمية للجماعة تحدير من الوفوع في أسر المحلية أو الإقليمية في العمل الإسلامي الذي هو عالمي بطبيعته، ولا يقبل التعايش مع الأنظمة الوصعية ومشركتها انحكم<sup>(٧)</sup>، وبالتالي هو يرفض ما يسميه "اختلاط المفاهيم" فبعض الناس يحبرون لأنفسهم الخلط بين القومية والإسلام، وبين العروبة والإسلام، وحتى بين الاشتراكية والإسلام أو بين الديمقراطية والإسلام.. فهذه مقولات لا تتسم بالمبدئية وهي مرفوعة من وجهة نظرها الشرعية<sup>(٨)</sup> يحلص من هذه المقارنة إلى التحدير من الخلط بين المبدئية والمرحلة، حيث يحجز البعض لأنفسهم مسافة الحكم ومسيرة الطغدة.. «فالمرحلة لا تعني الخروج عن أي مدأ من مدائ الإسلام ولا تعني قط

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٤) المرجع نفسه، ص ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ١١٩، انظر أيضاً ص ٨٨.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٢٢.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٤٧.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

مسيرة الجاهلية في حذر من حدود الله، ولا تعني إحصاء الأهداف، إنها قد تعني إحداث حطة العمل ووسائلها وأساليبها، إنها تعني الندرج في الخطوات، ضمن الدائرة المدئية وليس خارجها<sup>(١)</sup>.

وترتبط الجماعة مسألة التنظيم بموضوع القيادة، وتكاد الشبهة تطغى على الأولى، فالقائد في الإسلام كما يرى بكر «يلي الأحكام الشرعية، ويحكم إياها فهو المؤتمر على مصلحة الأمة ورعاية كل شؤونها الدينية والدنيوية، فإن لم يكن جديراً بولاية شؤون الأمة اندسوية فكيف يكون مؤتمناً على ولاية أمورها الدينية وهي الأخطر والأكثر<sup>(٢)</sup>». واختيار القائد والأمير المسؤول مهمة جماعية، وعندما يتم اختياره، يلزم أن يكون الحكم في المفاضلة بين الآراء، لا أن يكون رأيه كراي غيره سواء بسواء، لأن المبدأ هو السمع والطاعة للقائد<sup>(٣)</sup>. والقيادة في الإسلام كما ترى الجماعة فردية «ولا يمكن أن تكون موزعة على مجموعة، لأن توزيعها من شأنه أن يضعفها ويضعفها، وهذا ما يحدث لدى اتحاد القرارات على الطريقة العربية والمسمدة ديمقراطية بالتصويت، حيث تصبح المسؤوليات<sup>(٤)</sup> ويتساءل بكن مرراً كيف يمكن عقلاً وشرعاً أن يتحمل إنسان مسؤولية تعيد قرار واعتماد سياسة غير مقنعة بها؟ وكيف يمكن لقائد أن يقود إن كان رأيه ورأي محالفيه سواء؟ وما أن القيادة في الإسلام هي السلطة التنفيذية التي تتولى تطبيق أحكام الإسلام، كما هو شأن الحركة الإسلامية في المرحلة الحاضرة، وهذا بدون شك أمر من أمور الله، وبذلك تصبح طاعة الأح المسلم لها طاعة لله وعصاها عصيان الله<sup>(٥)</sup>.

يقوم البناء التنظيمي على مبدأ «الأمر» المعمول به لدى جماعة الإخوان المسلمين. والأمر هي الخلايا أو الأطر القاعدية للجماعة. وهي تعقد مؤتمراً كل سنتين وتجرى انتخابات، حيث ينتخب مجلس شورى، بدوره ينتخب رئيس له، وأميناً عاماً للجماعة. يقوم بدوره باختيار المكتب السياسي وتعيين رئيس له، كما له الحق بتعيين عدد من الأعضاء في مجلس الشورى غير منتخبين. ولكل منطقة مجلس شورى منتخب ومكاتب إدارية. وقد شغل منصب الأمين العام الداعية فتحي بكن منذ تأسيس الجماعة وحتى انتخابه عضواً في البرلمان السوري عام ١٩٩٢، حيث سيقول من لأمانة

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٢) فتحي بكن، نحو صحوة إسلامية، م. س، ص ٢٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

(٥) فتحي بكن، مشكلات الدعوة والداعية، م. س، ص ٨٥.

العامه بعده، إثر خلافات داخلية وانتخب خلفاً له الشيخ فيصل مولوي. ولا يزال يشعر هذا المنصب بعد أن أعيد انتخابه لولاية جديدة أيضاً عام ٢٠٠٤.

### ٣ - الجماعة والسياسة، من الموقف إلى الدور

مدد تأسيسها وللجماعة الإسلامية مواقف معلنة من القضايا الأساسية على المستوى الإسلامي العام وعلى المستوى المحلي اللبناني. وقد احتلت قضية فلسطين موقعاً مهماً في هذا المجال. فأرض فلسطين أرض وقف إسلامي على أحياء المسلمين في يوم الدين، وتحريرها من الاحتلال الصهيوني اليهودي فرض على كل مسلم ومسئمة. وقد أعلنت الجماعة مواقف رافضة لكل مشاريع التسوية ولتصلح مع العدو وتقول بالجهاد سبباً للتحرير. ولا ترى الجماعة الإسلامية من حل عادل ونهائي لهذه القضية سوى الحل الإسلامي، ذلك أن الحرب التي يشنها اليهود على بلاد الإسلام هي حرب دينية، والمواجهة العربية، بما فيها العمليات العنانية، ليست إلا هوية واحترافاً، وليس بمقدرة الهاوي والمحترف أن يثبت في حرب مصيرية تحوزها إسرائيل ومن ورثها اليهودية العالمية بكل شراسة وتصميم. لبعث مملكة يهوذا وقامة هيكل سليمان. ويخلص يكن إلى أن القضية الفلسطينية لن تأخذ حجمها الطبيعي، إلا عندما تمثلت محتوي عقائدياً يحول الأمة إلى جيش تحرير، ويحول البلاد كل لبلاد إلى معسكر كبير، ينقل القضية الفلسطينية من الإطار الوطني والقومي، وحتى العربي، إلى الإصرار الإسلامي الكبير. ويجعل الحرب على إسرائيل حرباً مقدسة تفرضها العقيدة ويمنيها لدير<sup>(١)</sup>. هذا الموقف الداعي إلى أسلمة الصراع يبدو منسجماً مع الموقف العام بالإسلاميين وتياراتهم المختلفة، والذي يبقى في حدود المواقف المندنية العامة الهادفة إلى إبراء الذمة حسب المصطلحات الإسلامية.

على المستوى اللبناني شاركت الجماعة، رغم أنها كانت لا تزال صرية العود حياء، فيما عرف بثورة ١٩٥٨ والتي انطلقت في التاسع من أيار/مايو من ذلك لعدم من مدينه طرابلس، إثر مظاهرات شعبية ضد سياسة الارتقاء في أحضان الغرب وضد مشروع أيرهاور وحلف بغداد الذي سار بركابه آنذاك رئيس الجمهورية اللبنانية كميل شمعون. أنشأت الجماعة يومها مكاتب للتطوع في طرابلس لتدريب على لقتال، وسجحت في اليوم الرابع لقيام الثورة في إنشاء إذاعة بدأت البث باسم «إذاعة صوت لند الحر»، وعند نزول الأسطول السادس الأميركي على الأراضي اللبنانية استحدثت

(١) علي لاء، فتحي يكن، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان، مؤسسه الرسالة، د ت، ص ص ١٨٤ ٢٠٢

برنامجاً خاصاً باللغة الإنكليزية، وبقيت الإذاعة تعمل حتى ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٥٨.

وعند إعلان الوحدة المصرية - السورية، جاهرت الجماعة تأييدها ورأت فيها صريقاً إلى الوحدة الإسلامية على الرغم من تعاطفها مع الإخوان المسلمين في مصر الذين اتخذوا موقفاً عدائياً من النظام الناصري. وأقامت عدة مهرجانات وأصدرت مجموعة من البيانات احتمالاً بالوحدة العربية. ولم تكن الثورة الجزائرية بعيدة عن اهتمامات الجماعة التي محصتها تأييدها وقامت بحملات التضامن معها، كذلك أبدت ثورة الرابع عشر من تموز/يوليو ١٩٥٨ في العراق والتي أطاحت بحكم نوري السعيد المرتبط بالأحلاف الغربية، إلا أنها عارضت حكم عبد الكريم قاسم الذي رأت فيه اتجاهاً شيوعياً معادياً للإسلام، لا سيما بعد أن تعرضت الجماعات الإسلامية في العراق للقمع والاضطهاد<sup>(١)</sup>.

إلا أن هذه المواقف وغيرها لم تحلق حصوراً شعبياً للجماعة، فقد كان التيار الناصري في أوج قوته ومذه، ولم يكن سهلاً على أية قوة سياسية أن تقف متفرجة من دور أن تواكب ما يجري على ساحة الأمة، إلى أن حدثت هزيمة ١٩٦٧، حيث بد، للإسلاميين واليساريين على حد سواء، إمكانية ورائه التيار الشعبي الذي استقطبته الناصرية طيلة ما يقارب العقدين.

وكان لانعجار الأوضاع في لبنان والتي بدأت مؤشراتها قبل العام ١٩٧٥ دور مركزي في دفع الجماعة نحو الخوض في السياسة اللبنانية وتفصيلها

### أ) الجماعة الإسلامية ولبنان الساحة أم الوطن :

كان الاتجاه نحو التلنس بطيئاً لدى الجماعة، فقد كان الأمر يتطلب قدر، من التسييس لم تكن الجماعة قد أعدت نفسها له، في ساحة متفجرة طالت المدن والقرى التي تحولت في لكثير من الأحيان إلى ساحات اقتتال وخطوط تماس سياسية وعسكرية. طرح هذا الواقع إشكاليات سياسية جديدة أمام الجماعة، كان عليها أن توازن بين الطرح المدني العائدي الذي نثره والقاضي بالسعي لقيام الدولة الإسلامية، والطرح المرحبي الإسلامي الذي يقتضي القبول بإصلاحات ترقية للظلم اللبناني. كانت الجماعة لا تزال تنسب منطق "المفاصلة" الذي قال به سيد قطب، والذي يطرح اصطفاً إسلامياً عائدياً في مواجهة الأنظمة "الحاهلية"، يقوم على المفاصلة مع هذه الأنظمة ولسعي إلى تمريضها. بين المنطق الإصلاحي الذي يقضي بالمشاركة، والمنطق الثوري الانفلاسي الذي يقضي بالمفاصلة، عاشت الجماعة مرحلة نحادب وشتطار

(١) فتحي يكن، مقابلة مع جريدة الديار، ٦/١١/١٩٩٨.

سياسي، ما لبثت أن تجاوزته بمواقف مراعاتية ميزت خطها السياسي منذ أخذت السير على طريق التلّس. ويلمّخص بكلّ هذه السياسة على الشكل التالي:

- إن الواقع اللبناني التعددي "الحضارات" والانتماءات الحزبية والطائفية لا يعتبر في حدوده هذه، أرضية صالحة لقيام أي حكم عقائدي، سواء كان إسلامياً أم نصرانياً أم يسارياً.

- إن الواقع اللبناني من حيث نيته الشريفة والاقتصادية ليست فيه مقومات الدولة، فكيف إذا كانت عقائدية.

- إن هذا الواقع يفرض أن يكون العمل الإسلامي كله في حدود الساحة اللبنانية مرحلياً، بمعنى أن الساحة اللبنانية توضعها الحاضر وبمواصفاتها هذه لا تصلح لتحقيق الهدف الرئيسي من العمل الإسلامي والذي يتمثل بقيام دولة إسلامية.

- إن هذا لا يعني أن العمل الإسلامي في لبنان معفى من التزاماته لمبدئية، بل إنه يجب أن يضع عمله المرحلي في خدمة الأهداف.

فالمحافظة على وحدة لبنان هدف مرحلي يخدم المصلحة الإسلامية العليا، لأن لتقسيم سبررررر في قلب الأمة دويلات عنصرية وطائفية، وتحقق لتوازن لطائفي في الحكم والإدارة ستقتل المسلمين من موطن الصعف إلى موطن انقواء، وتحقق لتوازن في الجيش سيحول دون استعلائه الفتوي، وصون الحياة اللبنانية من عوامل الاحراف الحلقى والتخريب الفكرى، وتفاقم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية وغيرها بحب أن يستعاد منها كأدلة وشواهد حية على إخفاق وفشل الأنظمة الوصية<sup>(١)</sup>.

وسيمر الجماعة الإسلامية في ردها على الرافضين من الإسلاميين لمطلب "المشاركة لتناوئة" الذي تنادى، بين مشاركة المسلمين ومشاركة لإسلام، معتبرة أن هؤلاء يحفظون بينهما، ويقول بكل "إن مطلب الإسلام أن يحكم الإسلام من حلال منهجه وتشريعه دونما مشاركة لمنهج أو تشريع آخر. وهذا أمر اعتقادي لا يحوز التهاون فيه أو تعديله أو تعبيره، ولا بد لتحقيقه من تعبير كل الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها لمجتمع والدولة والنظام، وبالتالي ليس مطلوباً من لإسلام والإسلاميين تلمس الحلول للمشكلات التي أفررتها النظم الوصية، لأن هذا يعين هذه النظم على البقاء ولاستمرار. في حين أن الإسلام حريص على تعرية هذه النظم لتتكشف على حقيقتها وتبين مساوئها، ليكون ذلك دليلاً على بطلانها وزيفها ومبرراً لنقصها وطرح الإسلام مكانها إلا أن الإسلام لا يفرض على المسلمين أن يظنوا في أنظمة الكفر مطلوبين مسحوقين إن استطاعوا أن يرفعوا الظلم أو بعضه عنهم، طالما لم تقم الدولة

(١) فتحي يكن، أبجديات... م. م. س، ص ص ١٦٦ - ١٦٧.

التي يهاجرون إليها وبها يحتمون، كما أنه لا يفرض عليهم أن يتقوا مستضعفين إن كان بإمكانهم أن يتلمسوا أسباب القوة والمنعة، بل إن الإسلام يفرض عليهم أن يعدوا ما وسعهم الإعداد، وأن يحتلوا في الواقع الجاهلي من مراكز القوى ما استطعوا، لأن ذلك مما يساعدهم على تحقيق ما يريدون . ويجب أن لا يعني هذا اعترافهم بهذه النظم أو رضاهم عنها بالضرورة أو تقاعسهم عن العمل لتغييرها<sup>(١)</sup>. في هذا النص الطويل الذي اقتسناه من براغماتي واضح يحاول أن يحرح من الإشكالات النظرية المبدئية الذي وضعت الجماعة نفسها فيه، بل إن الأمر يتضح أكثر حين يتابع قوله «إنه من العاء أن يدع الآخرين يبالون حصّة الأسد في كل شأن ثم يرضى ويستكين، بل إن من الخيانة للإسلام أن نفعل ذلك، والإسلام اليوم في حرب غير متكافئة مع الجاهلية في كل مكان، والحرب حذقة، وما لا يؤخذ كله في الحرب لا يترك حظه»<sup>(٢)</sup>. ويخلص إلى أن تغرد غير المسلمين في السلطة لا يعني فقط روال المسلمين، وإنما يعني كذلك روال الإسلام واستئصاله، كما يعني انحصار الوجود الإسلامي الحركي عن معترك الصراع في لبنان.

## ب) الجماعة في الحرب :

تطلق الجماعة في نظرتها إلى الحرب الأهلية في لبنان بأنها كانت مؤامرة شعبة «لا مصلحة للنصارى ولا للمسلمين فيها، ولا لليسار ولا لليمين، على الرغم من أن عصر هذه التيارات استعملت أدوات لتنفيذ المؤامرة التي وصلت إلى معظم أغراضها»<sup>(٣)</sup>. وهي ترى أن سببين رئيسيين ساهما في تأجيلها: الأول فلسطيني وتشمل محاولة صرب المقاومة الفلسطينية التي تحدثت من لبنان محالاً حيوياً لشاغلها، الأمر الذي دفع إسرائيل ومعها أميركا لتفجير الساحة اللبنانية لإبهاك المقاومة وإسقاط الكيان اللبناني القائم على التعايش بين الأديان كنموذج للشعار الذي تدعو إليه منظمة التحرير الفلسطينية بقيام دولة ديمقراطية تتعايش فيها الأديان الثلاثة في فلسطين، كبديل للكيان الصهيوني العنصري اليهودي<sup>(٤)</sup>.

إلا أن ما تترقّف عنده الجماعة تفصيلاً هو السبب الثاني والذي تصعه تحت عنوان «انقلابات الإسلامية في لبنان» والتي تتمثل بالتميز الطائفي، فالمسلمة في لبنان وحتى المسيحي من غير الموارنة يشعر أنه مواطن من الدرجة الثانية أو الثالثة. ذلك أن

(١) المرجع نفسه، ص ص ١٦٤ - ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

(٣) الجماعة الإسلامية في الأزمة اللبنانية، كتب صادر عن أمانة الإعلام في الجماعة، د. ب، ص ٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤.



وطائف لدولة الرئيسية ومواقع الحكم الأساسية كانت حكرًا على الموارد كما تتوقف عند الاحتلال الدستوري الفاضح: «فئيس الجمهورية (الماروني)، بنص الدستور، هو رئيس السلطة الإجرائية، وهو يعين الوزراء ويقبلهم، ويعين من بينهم رئيسًا، وهو يحل مجلس النواب، ويعقد المعاهدات، وهو المسؤول الأعلى عن الجيش، ومع كل ذلك فهو غير مسؤول أمام أي جهة برلمانية أو قضائية. فهو يتصرف بكل شؤون الحكم بلا نبعة ولا مسؤولية أمام أي جهة. بينما رئيس الوزراء (السي)، المعهود من أي صلاحية دستورية، هو الذي يمثل أمام مجلس النواب ويتلقى الحساب العسير»<sup>(١)</sup>. تعتبر انجماعه أن هذا العن لاحق بالمسلمين ولتسلط الذي يمارسه سواهم بحجة أنهم يمثلون غالبية السكان، مرفوض وواهم، وتطالب باعتماد أحد حبين. الأول إعلاء الطائفية السياسية والامتيازات الطائفية، والثاني إحراء إحصاء حديد تتضح فيه نسب الطوائف الحقيقية بحيث يحرق على أسامه التوزيع العادل<sup>(٢)</sup>. هذه هي الأسباب التي أدت إلى إشعال المؤامرة في لبنان والتي كانت أداتها الفئات "الانعرالية الصليبية"<sup>(٣)</sup>.

وما إن اندلعت شرارة الحرب إلا وأعلنت الجماعة عن «دحولها لمعركة العسكرية إلى جانب لمقاومة الفلسطينية والعصائل الوطنية بعية درء خطر الهجمة الانعرالية المدعمة من العنصرية الإسرائيلية الساعية. وقد أنشأت الجماعة الإسلامية بهذه الغاية جهازاً عسكرياً عرف باسم "المجاهدون" امتد على طول الساحة اللبنانية. . . . ويبلغ عدد مركزه في المناطق الإسلامية حوالي عشرين مركزاً»<sup>(٤)</sup>. واستهدف عملهم العسكري:

١ - إقامة حرام دفاعي حول مناطق التماس في طرابلس والصنية حيث تمكّنوا بالاشتراك مع باقي المصائل من «تطهير طرابلس وضواحيها من وجود المردة و"الصليبيين" ومن ثم القضاء على تحصياتهم ولا سيما قلعة الآباء الكرملين»<sup>(٥)</sup>.

٢ - دعم ومساندة حركة جيش لبنان العربي وتدعيم هذه الظاهرة التي أكدت عملياً وحبوب تحرير لمؤسسة العسكرية من الاحتكار الطائفي الماروني.

٣ - وبالإضافة إلى عمليات التدريب التي شملت حوالي خمسة آلاف شاب بالإضافة إلى مئات الفتيات، أعلنت الجماعة عن سقوط ثلاثة عشر شهيداً في المواجهات في طرابلس وبيروت<sup>(٦)</sup>، عدا عن حماية الممتلكات ولأغراض من الأعمال لطائفية انحاقة بعض الظر عن الانتماء الطائفي لأصحابها.

على الصعيد السياسي تعاونت الجماعة خلال مراحل الحرب الأولى مع الحركة

(١) المرجع نفسه، ص ص ٧-٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ص ١٥-١٦.

لوطية ولأحزاب اليسارية، وكان من ثمار هذا التعاون أن اتخذت الحركة الوطنية في الشمال اسم «تجمع الأحزاب الوطنية والهيئات الإسلامية»، وكان هد تمييزاً ضرورياً يشير إلى رفض البرنامج المرحلي الذي طرحته الحركة الوطنية والذي يدعو إلى العلمنة الكاملة. وقد «حاصت الجماعة الإسلامية معركة مبدئية مع العلمانية الملحدة على مناد الساحة اللبنانية»، لكنها عملياً كانت على تنسيق متكامل مع الحركة الوطنية صاحبة هد، المشروع في برنامجها الشهير حينها، وكانت تبرر ذلك بأن ظروف المعركة القائمة تعرض تدعيم هذا التعاون لتفويت الفرصة وعدم فتح أي ثغرة سمذ سمها الطرف الاعزاني<sup>(١)</sup>. وقد حددت الجماعة قاعدة استراتيجية أعلنت التزامها بها، وهي «أن ما يؤخذ بالسلم لا نأخذ به بالحرب، وما يمكن أن تحققه الكلمة لا نعمل إلى تحقيقه بالقدفة»<sup>(٢)</sup>.

وقد عمدت الجماعة الإسلامية في هذه المرحلة برنامجاً من عشر نقاط:

- ١ - تعديل الدستور اللبناني ليأتي متوارباً من حيث الصلاحيات ومسؤولية السلطة التنفيذية، فلا صلاحية إلا ويجب أن تصحبها تبعه.
- ٢ - إلغاء الطائفية السياسية على كل المستويات وتحقيق العدالة لطائفية بعد إحراء إحصاء سكاني جديد.
- ٣ - وضع قانون جديد للجنسية بحيث تمنح لكل من يستحقها على الأرض اللبنانية.
- ٤ - اعتماد خطة دفاعية بالتنسيق مع الدول العربية والمقاومة الفلسطينية للمحافظة على الجنوب والإسهام في الجهد العربي المشترك.
- ٥ - وضع قانون جديد وعصري للجيش يقد المؤسسة العسكرية من التحكم الفئوي والطائفي.
- ٦ - اعتماد التخطيط لاقتصاد علمي يخرج البلد من كونه مصرفاً ومصدراً ومنحماً للعابثين، وسم صناعة وطنية ودعم الزراعة.
- ٧ - تأمين التعليم المجاني وتوحيد البرامج المدرسية
- ٨ - الحيلولة دور أي خطوة تقسيمية
- ٩ - عودة جميع المهجرين إلى مناطقهم وإعادة بناء المناطق المتضررة<sup>(٣)</sup>.
- ١٠ - قيام حوار بناء يواحه المشاكل على أساس من الموضوعية والمصارحة

(٣) المرجع نفسه، ص من ٣٢ - ٣٥.

(١) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣.

وقد أصدر فتحي بكر كتابه **المسألة اللبنانية من منظور إسلامي** عام ١٩٧٩ معالج فيه الإشكاليات الأساسية التي عملت على تمجيد الساحة السياسية من منظور إسلامي، ويمكن اعتبار هذا الكتاب أول وثيقة إسلامية حركية لبنانية للحماعة مهد لتوسع ولشموه وهو ينطلق من أن «الكيان اللبناني قام بإرادة استعمارية ليواجه في تربيته القصير عشرات الفس والكوارث لأنه في الواقع يفقد مبررات الحياة ككيان منفصل»<sup>(١)</sup>. ينقش بكر تركيبة البنية اللبنانية ومختلف الآراء في حلقات الحرب اللبنانية والحلول لمطروحه، وصولاً إلى الحل من منظور إسلامي والذي يتركز على الأفكار التالية:

- حلقة الأرمة اللبنانية تثبت فشل النظم الوصعية وعحرها عن تحقيق الأمن والاستقرار ولكفاية والعدل والحرية للإنسان. وهذا يطبق على لسان وكل دون الأرض لتي تحتكم إلى شرائع ودساتير وضعية<sup>(٢)</sup>.
- أن يكون الحكم للإسلام، فهذا لا يعني أن يكون طائفياً نداءً. إن حين نطرح الإسلام بأنه لسييل الوحيد لإنقاذ لسان وعبر لبنان، لا نفعل ذلك بفعل حسن صائفي، وبما بفعل تمسكنا بالحق والعدل والحب والخير لكل الناس<sup>(٣)</sup>.
- التشريع الإسلامي يصمم حقوق أهل الدمة، بدءاً بحق الحياة، وحق العقيدة، وحق العبادة، وحق اختيار القانون الذي يحكم به، والحقوق الاجتماعية، المتعددة كحق المساواة وتقليد الوظائف والقضاء والموظنية أو الحقوق الاقتصادية كحق تأمين العمل ولتأمين الاجتماعي عند الفقر والمرضى وحق التملك<sup>(٤)</sup>.
- وبما أن الدين المسيحي ليس فيه قوانين وأنظمة للحكم والسياسة، فهذا يعني أن الحكم من أن يكون مستورداً يعتمد دساتير وضعية، أو نابعاً من الداخل عرباً إسلامياً. ولو أن إخواننا المسيحيين حين يعارضون أن يحكموا بالإسلام سيحكمون نظام مسيحي لكن لهم الحق في ذلك، ولكن طالما أنهم في جميع الأحوال سيحكمون بدستور غير مسيحي، أصبح من الضروري مراعاة أن الدستور الإسلامي دستور ارتصته الأكثرية العربية المسلمة وكل أنظمة العالم تخضع لحكم لأكثرية<sup>(٥)</sup>.
- أما قضية الحزبية فهي ضريبه مقابله دفاع الدولة عنهم، وتُرفع عنهم إذا ما أرادوا

- (١) فتحي بكر، **المسألة اللبنانية من منظور إسلامي**، بيروت، المؤسسة الإسلامية لطبعه والنشر، ١٩٧٩، ص ١٦.
- (٢) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
- (٣) المرجع نفسه، ص ١٢٧.
- (٤) المرجع نفسه، ص ص ١٣٠ - ١٣٣.
- (٥) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

أن يحاربو مع المسلمين لحماية الوطن الذي يعيشون فيه، والحزبه تفرص على كل مسلم يتأخر عن تأدية واجبه في الدفاع عن الوطن. والحرية التي مدعها لمسيحي بمقابل الركاة التي مدعها المسلم، وكلاهما يهدفان إلى المساهمة في عقبات التأمير الاجتماعي الذي تؤمنه الدولة الإسلامية لجميع المواطنين من دون تمييز. أما رؤسها للدولة فيجب أن يكون بين الأكثرية<sup>(١)</sup>

يختم بكر كتابه بحلاصة كبرى: «نحن حين نطرح الإسلام كمدلل، ليس عن لنظام اللبناني فحسب وإنما عن الأنظمة التي تحكم هذه البلاد جمعاء، لأنها جميعاً أنظمة مخالفة لفطرة الكون والإنسان والحياة، وغير قادرة على استيعاب مشكل الإنسان والحياة»<sup>(٢)</sup>. وفي «ضوء هذه المعطيات ترى - كخطوة أولى - أن الحل الذي يمكن أن يفت التناقضات المتأصلة في الكيان اللبناني هو أن يدمج في كبر أكبر منه، وأن يعود إلى ما كان عليه قبل عام ١٩٢٠، جزءاً من بلاد الشام، وإن كان لا يغيب عن السال ما يعترض هذا الحل من عقبات - إلا أن هذا المشروع قادر على وضع حل نهائي للمسألة اللبنانية - وسبقى ما عداه ترفيعات لا تزيد لصن إلا نة»<sup>(٣)</sup>. بهذه الفقرة المعبرة يختصر بكر اسحل الإسلامي ويحكم كتابه ملتقياً بذلك مع السحل الذي يطرحه حزب التحرير علناً، والعديد من الأحزاب القومية ضمناً.

### ج) الجماعة في السلم

مع سادة السعينات أخذت الجماعة الإسلامية تطور أطروحتها السياسية اللسانة بالنجاه النكف مع المعطيات والمتغيرات. وكان وراء هذه المرونة السياسية عدة أسباب أهمها

١ - توقيع اتفاق الطائف عام ١٩٨٩ وهو الاتفاق الذي أحيا السلم السياسي اللبناني على قاعدة الديمقراطية التوافقية بين مختلف الطوائف والمذاهب وهو بالنالي قطع الطريق على المشاريع الطوائفية المتداولة ومساها ما يحصر الحركة الإسلامية عموماً وللمتعلق بأقامة دولة إسلامية في لبنان، وهو الحلم الذي أعزى البعض من الإسلاميين

٢ - الموقف الإقليمي والدولي، وتحديدأ الموقف السوري الذي أوكل إليه رعاية تنفيد اتفاق الطائف وإعادة بناء مؤسسات الدولة اللبنانية، وللإسلاميين تجربة تذكرهم بالشمر القادح للخصومة مع سوريا والذي دفعوه في طرابلس عام ١٩٨٥ حين تمردوا على السياسة السورية

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٣.

٣ - تغير المناخ السياسي في إيران عقب وفاة آية الله الخميني عام ١٩٨٩، وما  
 سمح معه وصول هاشمي رفسنجاني إلى الرئاسة من أفول نجم الأحقة الثورية لكر  
 من حجة الإسلام علي أكبر محشمي والشيخ حسن حروي للدين أدب الدور الأكبر في  
 الثمانينات في تصدير الثورة الإسلامية ودعم الحركات الإسلامية في العالم بما فيها  
 لبنان، والسياسة الرواغماتية التصالحية التي اتحدتها حكومة رفسنجاني مع لدول العربية  
 والإسلامة، مما فيها لبنان الذي كان يحظى بالرعاية السورية الهادفة لتطبيق اتفاق  
 الطائف وقيام مؤسسات الدولة.

احترطت الجماعة في مشروع الدولة، ويمكن تلمس بداية هذا الانخراط في  
 بيانات وكتابات قادة الجماعة، وأخذ يكي يطور أطروحته بهذا الاتجاه منذ ذلك الحين  
 متحدثاً عن "فقه التمكين"، والمقصود به حسب تعريفه "بلوغ حل من النصر، وامتلاك  
 قدر من القوة، وحيازة شيء من السلطة والسلطان وتأييد الجماهير والأنصار والأتباع.  
 وهو لون من ألوان التوسيع في الأرض وعلو الشأن"<sup>(١)</sup>. ويحدد يكي موقع التمكين:  
 "لني يفترض بالإسلاميين أن يتقدموا بحوها ليطرحوا مشروعهم من خلالها، ابتداء  
 بالموقع الأصغر وانتهاء بالموقع الأكبر... ذلك أن بلوغ الحكم لا يمكن أن يكون من  
 خلال قفزة في الهواء، ومن غير ندرج ومرحلية، تنقل الإسلاميين من قاعدة الهرم إلى  
 قمته"<sup>(٢)</sup>. ومواقع هذه تبدأ بالمختار والبلدية والنفابة وصولاً إلى الموقع الليبي حيث  
 القرار التشريعي، وانتهاء بالموقع التمييزي الذي يعتبر رأس الهرم في الهيكلية الرسمية،  
 "وبدور هذا الموقع يتطلب تحصيلات شتى لا يتسع الكلام عنها في هذا لمحال"<sup>(٣)</sup>.

ورغم هذا الطرح التجديدي من حيث الشكل، إلا أنه كما يلاحظ طرح براعماني  
 عملاي لم يواكبه "جهد نظري في قضايا لشورى والديموقراطية والتعددية السياسية  
 وإشكالية قول الآخر ومفهوم الدولة المدنية وقضية المواطنة، خاصة في مجتمع متعدد  
 ومنوع طائفاً كالمجتمع اللبناني. إلا أن هذا الطرح شكل تحولاً مهماً على الصعيد  
 لفكري والسياسي، فالجماعة التي تعارض 'نظم الوضعية العاسدة حكماً لكونها وضعية  
 فقط، وتطرح البديل الإسلامي والنظام الإلهي ذا المصحح الرباني، والذي يتعارض كلية  
 مع أي عنصر من عناصر النظم الوضعية، وهذا النظام أو البديل لا يتحقق إلا بواسطة  
 المشر، لذلك لا بد من 'طليعة' فاضلة تقيم حكم الله في الأرض، والجماعة تقدم  
 نفسها كطليعة حاملة لهذا المشروع، وهي لطالما أعلنت أن مهمة العمل الإسلامي هي

(١) فتحي يكي، نحو صحوة إسلامية... م. م.، ص ٢٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٠.

تهيئة الطاقات والإمكانات الكفيلة بإزالة حكم "الطاغوت" ومامة حكم الله مكانه، وليست معية في تلمس اسلول لمشكلات المجتمعات الجاهلية الوصعية على الصعد الاقتصادية ولتربوية والاجتماعية والسياسية، لأن ذلك سيؤدي بصورة حتمية إلى بقاء هذه لنظم واستمرارها، ويكفي العمل الإسلامي أن يدين هذه النظم ويكشف ريمها وفسادها وأن يمتنع عن إصلاحها أو المشاركة في مؤسساتها. هذا الطرح ذو اسطبع الجذري والمنتسم بالرفض والقطعية الكاملة مع النظم الوصعية، أو "المفصلة" في لغة سيد قطب والتي بقيت الجماعة تنبأها كمفهوم إسلامي حركي، لم يكن ممكناً له أن يستمر في مرحلة ما بعد الحرب في لبنان. كان لتحاذب واضح داخل الجماعة بين أن تبقى على هامش مشروع الدولة الوصعية التي يعاد نائها تحت أنظارها، أو تخترط في هذا المشروع وتطور مقولات جديدة كالمشاركة المتوازنة وفقه التمكين وفقه المرحلة.

ومما ساعد على حسم الخيار بالمشاركة، الافتتاح الفكري والثقافة الإسلامية المتعددة لمبدأ والأصول لمنظرها ومؤسها فتحي يكن، الذي يجمع حساً إلى جنب رؤية تمثل الأصول الإسلامية الصافية وتراث السلف وأفكار الإصلاحيين انكار كحمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا وحسن الننا، فضلاً عن سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، بالإضافة إلى امتلاكه لمخزون تنظيمي وتجربة عبية وتأسيسية في مجال العمل الإسلامي في لبنان، وإطلاعه على مختلف انتحارب السبسية والحزبية الحديثة، الإصلاحي منها والثوري. ومع ذلك يمكن ملاحظة لكثير من "التردد" و"الميوعة" في تبيان الفروق النوعية المهمة بين فكر محمد عبده ودعوته الإسلامية الإصلاحية وفكر سيد قطب ودعوته الانتقالية الثورية، وسكوت يكن عن هذه الفروق. وغيب المقاربة الإسلامية للجماعة بين هاتين المدرستين، إما تعكس ذلك القلق والتردد، وربما الحيرة، بين فكر "التفاضل" عند قطب ومدرسته لقائله بكر الدولة وحاهلية المحتمم والطاعة بإسلام المسلمين، وبين فكر "التواصل" لقتل بالدعوة إلى إصلاح المحتمم والدولة وإصلاح حال المسلمين عند محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا. ويبدو أن التأخر في وعي وحسم هذه الإشكالية، ساهم في إبطاء التحولات التي تستجيب للواقع لسياسي الزمن، بل ساهم في إطالة فترة التردد والحيرة في المشروع الفكري والسياسي للجماعة، وهو ما أدى إلى خروج كواد وقيادات إسلامية عديدة من صفوف الجماعة، الأمر الذي كان يشكل نزيفاً مؤذياً لمسيرتها ونموها.

هذه الضبابية التي استمرت لفترة طويلة أدت عملياً إلى تربية عقائدية وتنظيمية تقوم على الانشطار أو التجاذب بين المدرستين، وأصبح بالتالي فكر الجماعة ينطوي على منظومة متعددة المرجعيات، تحمل إمكانات حركية وتعبوية متعروسة، يحتاج كل

منها إلى تسويق وتبرير يستعمل النصوص وتفسيراتها بشكل متعسف في غالب الأحيان بما يحرجه عن سياقها التاريخي. هذا "الطيف" الإسلامي المتعدد، و"المرجعيات" افكرية المتعددة، أتاح للجماعة هامشاً واسعاً للمناورة وسمح لها باستخدام واسع للحجج والأدلة التي تستعين بها من هذا الطيف المتنوع، وتهل بالتالي على هود من تلك المرجعيات المختلفة ما يسعفها للتنقل بين المواقف المتشدد منها والإصلاحية وساعدها أيضاً على تعطية الممارسة البراغمية التي تتغير مع تغير الظروف، في ساحة سياسية معقدة كالساحة اللبنانية.

## (د) العلاقات في الساحة الإسلامية:

وقد أولت الجماعة الإسلامية اهتماماً مميزاً للتعاون مع مختلف المؤسسات والهيئات الإسلامية في لبنان والعالم الإسلامي، فأقامت علاقة وثيقة مع رابطة العالم الإسلامي واستطاعت توظيف هذه العلاقة في الكثير من المشاريع والمؤسسات الإنسانية والتربوية التي أنشأتها. وهي لم تقطع عن التواصل مع التنظيمات والحركات الإسلامية في كافة أنحاء العالم.

أما في لبنان فالعلاقة مع دار الفتوى تعتبر عندها من الثوابت: «فهي المرحلية الرسمية للمسلمين وهي الناطق باسمهم والمكلمة بالمحافظة على خصوصياتهم». واهتمامها بالأوقاف ينطلق من نفس الخلفية، وهو ما دفعها إلى ترشيح ثلاثة من أعضائها لعضوية مجلس الأوقاف في طرابلس عام ١٩٦١ وهم المهندس عصمت عويضة والمحامي محمد علي صناوي والمهندس عبد الفتاح ريادة وذلك وفق بيان تصمّر بنوداً إصلاحية للأوقاف. وفي العام ١٩٦٧ رشحت الجماعة اثنين من أعضائها لعضوية المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى هما الشيخ سعيد شعبان (وكان لا يراى حينها في صفوف الجماعة) والمحامي محمد علي صناوي (الذي ترك الجماعة أواسط لسبعينات ليؤسس جبهة الإنقاذ الإسلامية). ثم تكرر الترشيح عام ١٩٧١ ففاز الضوي لعضوية المجلس، وفي دورة أخرى بعدها فاز المهندس عبد الله باني.

كذلك اهتمت الجماعة بسح علاقات وروابط مع الجمعيات الإسلامية المحلية ذات الطابع الخيري، ومع لجان المساجد في القرى والأحياء، بل ساهمت بفعالية في تأسيس وإنشاء العديد من هذه الجمعيات فضلاً عن المساجد. وحافظت الجماعة على صلات ودودة حتى مع القيادات التي ختارت الحروح التنظيمي من صف الجماعة لتؤسس كيانات تنظيمية مستقلة، فحركة التوحيد الإسلامية ممثلة بسعيد شعبان، وجبهة الإنقاذ الإسلامية ممثلة بأمينها العام محمد علي صناوي، وجمعية الإصلاح الإسلامية ورئيسها الشيخ رشيد ميقاتي فضلاً عن الشيخ ماهر حمود والجمعيات والتيارات الوهابية

والسلفية وعدد كبير من الشخصيات الإسلامية، التي حافظت الجماعة على صلات الأخوة ولتعاون معها، رغم أن العالوية خرجوا من جسمها التنظيمي. هذه الشبكة ابواسعة من العلاقات مع الجمعيات والروابط والمؤسسات والشخصيات ساعدت الجماعة على افاعلية والتأثير كونها تمثل انكباد التنظيمي الأكبر والقدر على تحريك كل هذا الطيف الإسلامي السي. فشكلت الجماعة مع هؤلاء م يعرف باسم "الهيئات الإسلامية في الشمال" والتي اعترها العص الوجه الآخر للجماعة، إلا أن الترتيف الأوق هو اعتبار هذه الهيئات بمجموعها تشكل "حالة" إسلامية تحتضن المتنوع الإسلامي الحركي في الشارع السي. هذه "الحالة" الفاعل السياسي فيها، والمحرك التنظيمي هو الجماعة الإسلامية، ففي المفصل الأساسية تخرج بموقف موحد وإن حافظ كل منها على أسلوه وخصوصياته واستقلاليته التنظيمية والمالية بل وحتى السياسية في كثير من الأوجه.

وتسعى الجماعة إلى التنسيق الدائم مع حزب الله، وقد تم ترجمته هذا لتنسيق في العديد من التحالفات الانتخابية على المستويات الطلابة والنقابة، وإلى حد م على المستويات الانتخابية سياسياً، حيث أمكن ذلك وللجماعة علاقة سيته، كما هي حال معظم لهيئات الإسلامية، مع جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحاش). ولم يحصل أي لقاء بين الطرفين، بل كان التهمم المتبادل بينهما القاعدة الثابتة حيث يتهم كل طرف الآخر سلسلة من الاتهامات تصل إلى حد التكفير، عدا المباررة الفكرية في قضايا فقهية شائكة. بقي هذا الأمر بينهما إلى أن حصل لقاء اعتبرته الصحف "تاريخياً" بين الجماعة والأحاش، إذ اجتمع فتحي بكن مع عبد الله الهرري وهما قطبا النزاع الشهير بين الحطيين<sup>(١)</sup>. لكن خلافات الجماعة والأحاش ليست بعمق خلافات التيار اسمي والأحاش، ومع ذلك وما إن أعلن عن اللقاء وصدرت البيانات حتى صدرت ردود فعل متعددة، من داخل الجماعة ومن الأوساط القريبة منها، أهمها أن اقيادة الرسمية للجماعة ممثلة بالأمين العام فيصل مولوي لم تنظر بعين الارتياح إلى مثل هذا اللقاء، خاصة ور البيان الصادر عن الأحاش إثر اللقاء أشار بوصوح إلى الأفكار المتطرفة والمناهج الفاسدة التي كان سيد قطب من أبرر قاداته، وأن اللقاء بغص النظر عن صدق انوايا بين الطرفين كان مهماً في تبيان مخاطر هذه الأفكار الهدمة. أما البيان الصادر عن يكن إثر اللقاء فكان عاماً إذ اعتبره صادرة من محين تأتي في إطار الانفتاح الإسلامي. إلا أنه بعد أسبوع صرح في جريدة الأمان بما يعيد لدفاع عن لمولوي في مواجهة الهجمة التي تعرض لها من الأحاش، ثم دافع عن سيد قطب، كرد على البيان

(١) انظر. السفير في ١٦ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤، العدد (٩٨٩٨).



المصادر عن الأحباش إثر اللقاء. مما أعاد السجال بين لطرفين من حديد، خاصة وأن يكن لم يحد بداً من التضامن مع رملاته وإخوته، ولم يكن مستعداً لانقلاب على ما كتبه طيلة السنين الماضية بسهولة، لذلك عاد إلى اتهام الأحباش بأن فكرهم «محالف لما أجمع عليه السلف الصالح وعدول هذه الأمة وفقهاؤها»، مما أعاد الخلاف إلى نقطة الصفر من حديد، خصوصاً بعد صدور البيان التصعيدي والهجومى من قِبل الأحباش كرد على تلك التصريحات<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - الجماعة في امتحان الانتخابات

نلمس بوصوح الصبغة القطبية والمودودية في طروحات فتحي يكن والجماعة التي تنتمي إلى السبعينات وتعطي غالبية سنوات الثمانينات، إلا أن المعطيات والمتغيرات الحادثة في التسعينات، كما ذكرنا سابقاً، دفعت الجماعة إلى تغيير انبغة السياسية وكثارت الحديث عن فقه "الضرورة" و"المرحلة" وفقه "التمكين"، والذي توج في قرارهم لمشاركة بالحياة السياسية والانتخابات النيابية عام ١٩٩٢، وهي المشاركة التي لم تترافق مع مراجعة نقدية وفكرية عليية للطروحات السابقة القائلة بكفر الأنظمة الوضعية وجاهلية المجتمع. وعلى الرغم من أن الجماعة سبق وشاركت في لانتخابات لنيابية عام ١٩٧٢ في طرابلس بترشيح المحامي محمد علي الضناوي والذي حقق نتائج لم تعكس حضوراً قوياً للجماعة، إلا أن مشاركتها في الانتخابات الأولى بعد الطائف كانت تحتاج إلى تبرير في مواجهة حصوم إسلاميين من تشكيلات صغيرة متكاثرة ومتنامية أحدث عليهم «المشاركة في نظام الكفر والجاهلية».

أصدرت الجماعة الإسلامية لاثنتها الدفاعية، طرحت فيها المبررات الشرعية الإسلامية لهذا التحول والمشاركة في الانتخابات<sup>(٢)</sup> وهذه الوثيقة تناقش وتنفذ الحجج التي يستند إليها ارافضون ولمانعون من المشاركة في المجالس النيابية. تستعرض الوثيقة ستة أدلة شرعية لهؤلاء وترد عليها تفصيلاً، وهي أدلة يعلب عليها المطلق النقبي ولا ثم لعقبي، أي أنها معتمد اللغة الدينية وليس اللغة السياسية.

تبدأ الوثيقة باستعراض الآيات القرآنية التي يستند إليها ارافضون، ومنها (الآيات

(١) انظر موقع الأحباش على الإنترنت: [www.aicp.org](http://www.aicp.org)

(٢) المبررات الشرعية لخصوص المعركة الاسحابية، بيان صادر عن المجلس العلمي في الجماعة الإسلامية (٩ آب ١٩٩٢). ومشور أيضاً في ملحق كتاب فتحي يكن أضواء على التحرية النيابية الإسلامية في لبنان، صادر عن دار المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق ومؤسسة الرسالة، صرابلس لبنان، ١٩٩٦، ص ١٧٩.

في سورة النساء ١٤٠ والأنعام ٦٨ وهود ١١٣ والإسراء ٧٣) والعودة إلى كتب التفسير  
المعتبرة، وتخلص الجماعة إلى إبطال الدليل القرآني الذي اعتمدته امره فصول، بل  
تستخرج تفسيراً من نفس الآيات يبيح ويسمح بالمشاركة. وفي ارد على اعتبار أن هذه  
المشاركة «تعتبر من نوع المشاركة في الأنظمة الكافرة» وتؤدي إلى تميع قضية الحكم بما  
أمر الله، تقوى الجماعة في بيانها أو لاثنتها الدفاعية «إن الدخول في المجالس النيابية  
لا يمكن أن يعتبر مشاركة في الأنظمة الكافرة لأن هذه المجالس وكيلة عن الشعب.  
والمسسم جزء من هذا الشعب، فهو يشارك الأمة في حياتها وقضاياها مشاركة جبرية.  
فلن لا يشارك في محالس تمثيلها حيث يمكن أن يقوم بوجوب الدعوة بطريقة  
أفضل؟... أما القول بأن هذا الدخول يميع قضية الحكم بما أمر الله فهو أمر يصح إذا  
نسي النائب المسلم عقيدته على باب المجلس لنابى. أما إذ دخل إلى هناك ليرفع لواء  
الدعوة إلى الحكم بما أمر الله... فأين يكون التميع؟».

تتابع لجماعة الإسلامية مطالعتها الدفاعية بتقريرها أن الطريق النيابى «هو الطريق  
المتاح لتعبير الأنظمة الحاهلية بنظام إسلامى يرصى الله... وصحح أن لأنظمة  
الحاهلية قادرة على إحباط أي محاولة لإقامة الحكم الإسلامى عن طريق المجالس  
النابية، كما حدث في الجزائر، ولكنه التصحيح أيضاً أنه قد لا يكون أمام المسلمين إلا  
هذا الطريق». أما بالنسبة للقوانين المتعارضة مع الشريعة الإسلامية والتي قد تصدر عن  
مجلس النواب فلا يتحمل مسؤوليتها كل أعضاء المجلس، فيكفي شرعاً أن يعارض  
النائب الإسلامى وينكر صدور هذا القانون ويرى دمه أمام الله والناس ويخلص البيان  
إلى اعتبار أن المشاركة في المجالس النيابية يترتب عليها مصالح كلية رئيسية ودرء  
مفاسد كثيرة، بحيث إن الأصل في الأشياء الإباحة، وحيث إنه لم يرد صراحة ما يحرم  
الدخول إلى «هذه المجالس النيابية أو ما يشبهها من المؤسسات الحاهلية والمنحرفة  
طالما أن المسلم يقوم بواجبه ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويعلن موقفه الشرعى  
من كل مسألة»<sup>(١)</sup>. إذن هي مؤسسات «جاهلية ومحرقة» ومع ذلك ليس هناك ما يمنع  
من المشاركة فيها. والمهم في هذه المطالعة ورود فقرة من أسطر قليلة تتحدث عن  
«صعوبة إقامة الحكم الإسلامى الكامل في بلد متعدد الأديان والمذاهب كسند»  
يتحدث البيان عن صعوبة وليس عن استحالة، وهي تطال فقط الحكم الإسلامى  
«الكامل»، لذلك تدخل مفاهيم المرحلية والتدرج و«جلب المصالح الممكنة ودرء  
المفاسد القائمة حتى يأتي الله بأمره ويأذن بزوغ فجر الإسلام من جديد».

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٠.

## أ) اقتحام البرلمان ١٩٩٢:

على صوء هذه الاعتبارات اشتركت الجماعة الإسلامية في الانتخابات المبينة الأولى عام ١٩٩٢ بعد اتفاق الطائف. وأعلن بيان صادر عن الأمين العام فتحي يكن ترشيح ثمانية مرشحين جاءت نتائجهم على الشكل التالي:

المحافظة	القضاء	المرشح	عدد الأصوات	النتيجة
الشمال	طرابلس	فتحي يكن	٤٦٣٩٣	فار
الشمال	الحنبة - الضية	أسعد هرموش	٣٨٢٠٨	فار
بيروت	بيروت	زهير العسدي	١٢٥٧٠	فار
الجنوب	صيدا	علي الشيخ عمار	٤٤٩٧٧	لم يفز
الجنوب	العرقوب	عبد الحكيم عطوي	٩٢٦٢	لم يفز
جبل لسان	الشوف	أنور الخطيب	٣٩٣٧	لم يفز
البقاع	بعلبك - الهرمل	محمد مشهور الصلح	١٨١٩	لم يفز
البقاع	البقاع العربي	محمد سعيد صالح	٤٨٨٠	لم يفز

كانت النتائج التي حققتها لجماعة مفاجئة، خاصة وأن لاحتراق حصل في العاصمة الأولى بيروت والعاصمة الثانية طرابلس، فضلاً عن مقعد الضية - المية، كذلك حجم الأصوات التي مالها المرشحون الذين لم يحالفهم الحظ. وبرزت في المعركة قوة الماكينة الانتخابية للجماعة، خاصة وأن الانتخابات جرت في هذه الدورة على مستوى لمحافظة مما يتطلب جهازاً بشرياً وإمكانات لوجستية كبيرة لتغطية العدد الكبير من الأقاليم، ومما يصاعف المسؤوليات على الجماعة كونها خاضت لمعركة مفردة وبدون تحالفات، إلا أن الجماعة استطاعت سد هذه الثغرة عبر التنسيق لحيد مع العديد من القوى والجمعيات الإسلامية في مناطق تواجدتها.

## ب) مؤشرات وتراجعات ١٩٩٦:

وفي دورة الانتخابات للعام ١٩٩٦ دخلت الجماعة في تحالفات انتخابية قوية وفي نواتج أساسية، وكان هذا أمراً طبيعياً فقد أصبحت لاعباً انتخابياً أساساً، وحصّة على مستوى الشمال. هذه المرة أيضاً جرت الانتخابات على أساس المحافظة كدائرة انتخابية واحدة في الشمال والجنوب والبقاع. أما حل لبنان فقد اعتمدت فيه الأقضية الستة

كدوائر انتخابية متعصلة من دور أي تعديل - أي ست دوائر انتخابية (بعيدا - المنس - كسروان - الشوف - جبيل - عاليه) - وذلك «امتناناً ولمرة واحدة فقط» حسب العادة الشهيرة التي أصبحت ترافق مجمل القوانين الانتخابية.

خاصت الجماعة الانتخابيات في الشمال متحالفة مع أحمد كرامي ونيار الحريري ممثلاً بسمير الجسر وعمر مسقاوي فضلاً عن بقية المرشحين في لائحة مكتملة من ٢٨ مرشحاً تحت اسم "اللائحة الوطنية للإنماء والتغيير". إلا أن المفاجأة جاءت من قلب الجماعة الإسلامية لنهر اللائحة التي سميت باللائحة الثانية في مواجهة اللائحة الأولى التي تمثلت بتحالف الرئيس عمر كرامي وسليمان فرنجية وعصام فارس المفاجأة كانت بخروج الحلاف داخل الجماعة إلى العلن مما أدى إلى إعلان فتحي يكر نيته بالمرزوف عن الترشيح، في الوقت الذي أعلنت فيه زوجته منى يكر ترشيحها وكان لم يعلن انسحابه رسمياً بعد من المعركة الانتخابية ولا يزال في عداد اللائحة الثانية. فما انذى حدث في الأيام القليلة التي سقت الانتخابات؟

شمة أكثر من رواية لما حدث، أهمها أن يكر كان بصير على أربعة مرشحين للدخول في لائحة الائتلاف مع أحمد كرامي وتبار المستقبل أي اللائحة الثانية، وهم بالإضافة إليه عبد الله باتي (كمقعد سني ثانٍ عن طرابلس) وأسعد هرموش (عن الضبية وكان يعتبره مقرباً من الحريري) وخالد ضاهر (عن عكار) وربط بين انضمام هؤلاء إلى اللائحة وبين عدم ترشيح أحد عليها. هذه كانت شروط يكر للدخول إلى اللائحة الثانية.

الثلاثاء في ٢٣ تموز سرب ماكية عمر كرامي مسودة اللائحة الأولى التي ورد فيها اسم فتحي يكر، علماً أن "الجماعة الإسلامية" أبرمت اتفاقاً مبدئياً بالتعاون مع أحمد كرامي في اللائحة الثانية. سرّب حبيبها أن يكر فاضل عمر كرامي للانتقال إلى اللائحة الأولى لعدم رغبته بالتحالف مع الحريري ولشعوره بعدم لرضى السوري عنه حسب معلومات حريدة النهار، في حين لعب أسعد هرموش دوراً كبيراً في تأليف اللائحة الثانية إلى جانب أحمد كرامي توجه أركان الجماعة في اليوم نفسه إلى دمشق وعادوا ليؤكدوا الاستمرار بمرشحهم الأربعة. وبعد أربعة أيام (في ٢٦ تموز) رار أحمد كرامي دمشق لمناقشة حصة الجماعة مع المسؤولين السوريين وعدد بموفاة تفصي بضم ثلاثة مرشحين إليها هم فتحي يكر وأسعد هرموش وخالد ضاهر. بعد ٤٨ ساعة زار فتحي يكر وأحمد كرامي دمشق محدداً طلباً للمساعدة في تأليف اللائحة. نكر عشية الإعلان عن اللائحة الثانية، (الأربعاء ١٤ آب) انفجرت المشككة داخل لجماعة، ولم يكر ترشيح منى يكر زوجة فتحي يكر سوى عنوان لهذه المشككة. وتلاها الإعلان الرسمي عن انسحابه من الترشيح.

وكان على قيادة الجماعة أن تقرر ملء المكان المخصص له في اللائحة فكان  
 انحل بدخول الأمين العام الجديد للجماعة فيصل مولوي وهو كان لا يزال حتى موعد  
 إقبال باب الترشيح قاصياً شرعياً، علماً أنه كان مع فتحي يكن وأسعد هرموش قبل ٢٤  
 ساعة (الحميس ١٨ آب/ أغسطس) دمشق حيث التقى عبد الحليم حدم، ثم قصد مع  
 هرموش رفيق الحريري في قريظم. وفيما بعد، مع الإعلان عن اللائحة اشابية، ورد  
 اسم فيصل مولوي فيها، مع أنه لم يكن حتى ساعة إقبال باب الترشيح قد ترشح.  
 وحين أدرج اسمه في اللائحة والتقطت الصورة التذكارية، لم يكن قد تلقى بعد الإشعار  
 بترشيحه من وزارة الداخلية.

مشكلة الجماعة الإسلامية هذه هزّت اللائحة الثانية في اعماق. فقد كان فتحي  
 يكن يشكل ثقلًا في اللائحة، فيما دهم الوقت فيصل مولوي، إذ إن هبوصه المعاجي في  
 اللائحة سمّ نتج له الفرصة لترتيب وضعه مما شكل عائقاً إضافياً للائحة خاصة بعد  
 خروج بطرس حرب منها.

نسحاب فتحي يكن من المعركة الانتخابية ترافق مع أحاديث عن "خيانة الزملاء"  
 التي أدت إلى إحراجه وإحراجة. ومنها ما قاله محابيل الصاهر الذي تحدث عن ترشيح  
 اموليس لرفيق الحريري داخل الجماعة (أسعد هرموش وعبد الله باسني)، فردّ يكن  
 بترشيح خالد ضاهر في عكار ومحمد شديب في النسيبة في محاولة منه لاستيعاب  
 الاعتراضات عليه وخصوصاً من دمشق التي أخذت عليه عدم تعاونه مع السلطات  
 المختصة في قضية الانفجار على طريق دير البلمد وعدم المساهمة في تسليم الجاني  
 متذرعاً بعدم انتمائه إلى الجماعة وبأنه عه تهمة التورط في الحادث<sup>(١)</sup>. هذه التجاذبات  
 أضعفت الجماعة وشككت بمصداقيتها وصدّعت وحدتها، وأضعفت اللائحة، فخرجت  
 حاصدة الحساثر حيث لم يفر من الجماعة سوى خالد ضاهر (عكار) الذي فاز بصعوبة  
 على منافسه في لائحة عمر كرامي، محمد يحيى، بعدما كانت النتائج الأولية للفرز  
 أظهرت تقدماً ملحوظاً ليحيى على ضاهر. وجاءت النتائج لتشكّل صدمة للجماعة  
 وأنصارها، فقد تراجع حضور الجماعة في المجلس النيابي لعام ١٩٩٦ إلى نائب واحد  
 (خالد ضاهر عن عكار) بعدما كان ثلاثة نواب عام ١٩٩٢. لكن الصدمة الأقوى كانت  
 تتمثل بفشل الأمين العام الجديد فيصل مولوي بالموافاة والأصوات امتدنية التي سألها  
 مرشح الجماعة رهبر العبيدي في بيروت. وجاءت النتائج على الشكل التالي

(١) مفراً بصيف وروانا بموصف، المسرح والكواليس: انتخابات ٩٦ في فصولها، بيروت، دار  
 النهار، ١٩٩٦، ص ص ١٢١-١٢٢.

## في محافظة الشمال:

- فيصل مولوي نال ٥٤٦١٠ أصوات أي ما نسبته ٢٤ بالمئة من كتلة الناخبين، وكان يحتاج للمحتاج إلى ما يزيد عن ٦٤ ألف صوت، أما ترتيبه بين المرشحين الـ ١٣٥ فكان ٣٥ على مستوى المحافظة. أما ما ناله من أصوات في طرابلس والصبة فكانت نسبته على التوالي ٣٦ بالمئة و ٣١ بالمئة، في حين نال زملاؤه أحمد كرامي ٤٨ و ٤١ بالمئة، وعمر سقاوي ٤٥ و ٣٤ بالمئة.

- أسعد هرموش نال ٥٤١٤٠ صوتاً أي ما نسبته ٢٤ بالمئة من كتلة الناخبين وكان ترتيبه ٣٨ على مستوى المحافظة. أما ما ناله من أصوات في منطقة الضنية فبلغ ٢٦ بالمئة في حين نال منافسه جهاد الصمد ٣١ بالمئة وزميله في اللاتحة أحمد فنتف ٣٠ بالمئة.

- خالد الضاهر نال ٥٢٣٦٤ صوتاً أي ما نسبته ٢٣٪ من كتلة الناخبين وكان ترتيبه على مستوى المحافظة ٣٩ بين الـ ١٣٥ مرشحاً، حاصداً ٣٧ بالمئة من أصوات الناخبين في طرابلس و ٣١ بالمئة من الضنية و ٢٠ بالمئة من أصوات الناخبين في عكار. في حين نال منافسه محمد يحيى ٢٧ بالمئة من أصوات قضاء عكار إلا أنه لم ينل ما يستطيع أن ينافس به خالد الضاهر في طرابلس والضنية مما تسبب بفساده ونجاح الأخير.

## في محافظة بيروت:

رشحت الجماعة نائنها الفائز عن دورة العام ١٩٩٢ رهير العبيدي، فحاص الانتخابات سفيراً، مما يعني أن الجماعة تحالفت مع الحريري في الشمال، وخاضت المعركة ضده في بيروت، فحصد العبيدي ١٩١٠٢ صوت أي ما نسبته ١٦,١ من كتلة الأصوات الناجية. وكان يحتاج إلى ما يزيد عن ٤٨ ألف صوت ليضمن نجاحه. وجاء ترتيبه بين المرشحين الـ ٩٠ في المرتبة ٢٩.

## في محافظة الجنوب والنبطية:

تبنت الجماعة ترشيح عضو مكتبها السياسي وأحد أبرز قياديينها للمره الثانية في صيدا وهو علي الشيخ عمار. فحصد رقماً عالياً ٩٥١٨٢ صوتاً أي ما نسبته ٣٦,٧ بالمئة من أصوات الناخبين في محافظتي الجنوب والنبطية. وجاء ترتيبه ٢٥ بين المرشحين الـ ٨٧ في المحافظة. ولوحظ أنه نال أصوات متدنية في مدينة صيدا نسبة إلى ما ناله مصطفى سعد الذي حصد ٤١ بالمئة من أصواتها في حين نال عمار ٢٦,٨ بالمئة فقط من أصواتها. أما بوية الحريري فنالت ٦٠,٥ بالمئة من أصوات لمدينة صيدا. ويؤشر إلى مدى تراجع القوة الانتخابية عند الجماعة الإسلامية في صيدا والجنوب رغم

الأصوات العالية التي مالها عمار والتي يعود قسم كبير منها إلى التجيير الذي حصل لصالحه من قبل حزب الله. مع ذلك كان عمار يحتاج إلى ما يزيد عن ١٢٨ ألف صوت ليكون قريباً من النجاح.

### في محافظة البقاع:

رشحت الجماعة للمرة الثانية محمد سعيد صالح الذي خاض المعركة منمرداً أيضاً فحصل ٩٣٢٤ صوتاً أي ما نسبته ٥ بالمئة فقط من أصوات الناخبين في المحافظة. وجاء نرسه ٦٧ من بين ١٤٢ مرشحاً على مستوى المحافظة في حين مال منافسه الشيوعي فاروق دحروح ٢٣ بالمئة والناصرى عمر حرب ١٩ بالمئة من كتلة الناخبين في المحافظة علماً أن الاثنين لم يهزوا، في حين مال الفائز عن المقعد المحصص للبقاع، العربي وراشيا سامي الخطيب ٢٧ بالمئة من أصوات المحافظة. أي إن مرشح الجماعة كان يحتاج عملياً إلى ما يزيد عن أربعة أضعاف ما ناله من أصوات ليصبح قريباً من الفوز، وتحديداً إلى ما يزيد عن ٥١ ألف صوت، مما يدل على ضعف الجماعة في البقاع.

كان لانتخابات ١٩٩٦ آثار وتداعيات كبيرة استمرت تفاعلاتها حتى دورة لانتخابات التي تلتها عام ٢٠٠٠ وربما تستمر إلى ما بعد ذلك. وفي مقاربة أولية لمقد لتجربة يقول فتحي يكن إن الجماعة نفذت بعض مقومات النجاح الذي توافر لها، «وظهرت أخطاء في الأداء النيابي لنا، حيث ارتكبا أخطاء في موقفنا وتحالفاتنا وأدائنا السياسي وبعض المناقشات في المشاريع - داخل مجلس النواب - ومن الأخطاء أيضاً. . أننا عبتنا الطريق أمام العديد من المرشحين مما شجع بعض الإسلاميين وغير الإسلاميين على الترشح». ويمكن تأكيد الملاحظة الأخيرة بتفحص أسماء لمرشحين مثلاً في الشمال فتجد بعض ممثلي التيار السلفي البارزين قد ترشحوا في نفس الدائرة، وتحديداً في طرابلس. حيث ترشح داعي الإسلام الشهاب رئيس جمعية الهداية والإحسان السلفية ونال ٩٥٩٥ صوتاً وجاء ترتيبه في المحافظة ٨٨ من أصل ١٣٤ مرشحاً. كذلك ترشح حسن الشهاب أيضاً في طرابلس وهو من لقيادات الإسلامية السلفية البارزة ونال ١٠٤٥ صوتاً وحل في الترتيب ١٣٠. كذلك استمرت زوحة فتحي يكر (مى حداد) بالترشح منمرة في طرابلس فنالت ٥٦٨٩ صوتاً فضلاً عن ترشيح إبراهيم الصالح الذي نال منفرداً ٦٤٦٥ صوتاً أي ما يوازي ٣ بالمئة تقريباً من الأصوات. وجميعهم حصدوا غالبية أصواتهم من طرابلس والضنية وعكار وهي نفس مناطق الواحد الجماعة التي تمثل ثقلها الانتخابي. أما خارج طرابلس فقد استمر محمد شذب (وهو أحد قيادي الجماعة) بترشيحه عن مقعد الضنية شكر شخصي مما صيقت فرص النجاح على أسعد هرموش المرشح الرسمي للجماعة في الضنية، وقد حصد

محمد شندب كتلة من الأصوات (١٤٧٨٤ صوتاً) تدل على أن القاعدة الانتخابية للجماعة هي الصبة كانت منقسمة بين هرموش وشندب<sup>(١)</sup>.

يؤكد يكن في قراءة نقدية أن بعض جوانب لم يلتزم بقرارات الجماعة فكما يبدو في تناقض في المواقف السياسية وهذا ما كان يؤدي إلى فتح دكاكين على حساب كل نائب داخل الجماعة. ودائماً ترسم البدايات النهاية. فلو كانت البداية سميمة ل جاءت النهاية سليمة. وعن ترشيح روحته قال: «صحيح أنني كنت ناشئاً، لكنها شعرت أنني كنت عازفاً عن الترشح من خلال تقويمي لأدائنا خلال الأعوام (٩٢ - ٩٦) داخل المجلس. وكانت لدي رغبة بأن أتنازل عن المقعد النيابي لأحد الإخوة فترشح الشيخ فيصل مولوي، خصوصاً أنني كنت مقتنعاً أن الإصلاح هو الأساس. ففضلت مراجعة أدائتي النيابي حتى لا أتحمل مسؤولية التناقضات، وحتى لا أحمل على كتفي عناصر معينة لا أؤمن بجدارتها بأن تمثل المسلمين في المجلس النيابي. لذلك لم أقدم أوراق ترشيحي. وأعتقد أن قيادة الجماعة كان يجب عليها أن تدرس مطالبي في إصلاح، وعزوي عن الترشح خصوصاً وأني أطرح أفكاراً على الجماعة وهي تتحمل مسؤولية قراراتها. فكنت واثقاً أن الإصلاح مع ترشيحي هو أمر جيد لكن عدم الإصلاح مع ترشيحي غير ممكن»<sup>(٢)</sup>. من الواضح أن يكن كان معترضاً على بعض الأسماء التي رشحتها قيادة الجماعة مجدداً رغم ملاحظاته السلبية على أدائها النيابي خلال الفترة الماضية. وبدوا واضحاً أن اعتراضه تركز على ترشيح النائب أسعد هرموش. منذ قضية مسحه الثقة لحكومة الحريري في الوقت الذي قررت فيه الجماعة أوامسها العام حينها يكن حجب الثقة. وهي ملاحظات لم تقف عند حدود الأداء السياسي، بل طالت بعض التحالفات عبر المعلنة والمصالح والمنافع الناتجة عنها والتي يعتبرها يكن تسيء إلى قيادات الجماعة وتظهرهم أصحاب "دكاكين" خاصة لا أصحاب قضية.

كان مفيداً للجماعة أن تحمّل على كتفها إشكاليات وتداعيات هذه الانتخابات لسنوات قادمة. وكان من الممكن أن تشكل هذه الدورة الانتخابية محطة إنذار مبكر لإصلاح ما يمكن إصلاحه والسعي لتطوير الأداء والارتقاء بالحطاب السياسي وفكري. إلا أن التجاذبات استمرت، وتراشق الجميع بما يمكن أن تحاله من أسباب للتخلف من تحمل مسؤولية هذا التراجع، فالهزيمة يتيمة كما يقولون. أما النصر فبدعي كثر أوثه. هكذا أطلت الجماعة مع نهاية القرن على انتخابات جديدة وهي نأمل أن تستعيد بعضاً من خسارتها.

(١) الأرقام والإحصاءات عن نتائج الانتخابات مرجمها النتائج الرسمية الموثقة في: كمال فعاوي.

الانتخابات النيابية اللبنانية ١٩٩٦، مؤشرات ونتائج، سروت، دار محذرات، ١٩٩٩.

(٢) جريدة المستقبل اللبنانية، ٤/١٢/٢٠٠٠.



خضبت الجماعة الإسلامية انتخابات العام ٢٠٠٠ على وقع وصدي انتخابات بلدية حصلت عام ١٩٩٨ حققت فيها نتائج عوضت معنوياً خسارتها البيئية إلا أن لكل نوع من أنواع الانتخابات معطياته المختلفة. فالتأثير الانتخابي النيابي هذه المرة قسم الشمال إلى دائرتين، الأولى تضم عكار والضنية وشري، والثانية تضم طرابلس وزغرتا والكورة والبترون. هذا التقسيم حرم الجماعة من عنصر القوة الذي كانت تتمتع به حيث قسم قاعدتها الناجبة بين دائرتين. في طرابلس وجدت الجماعة نفسها وسط خريطة سياسية تشهد معطياتها انقساماً حاداً ونجادياً شرساً على مستوى الشمال. فقد انقسمت عرى التحالف "المقدس" بين عمر كرامي وسليمان فريحة حسب تعبير الأخير في الدورات الانتخابية السابقة فتشكلت لائحة تضم قوى السلطة التي تحوز على رضى وتأييد السوريين وضمت الأقوياء حسب تعبير فريحة، بالإضافة إليه ضمت للائحة الوزير نجيب ميقاتي والتكتل النيابي الطرابلسي (محمد الصفدي - محمد كمارة - موريس الفصل) وحازت على دعم نياز الحريري، دعم اسحاب سمير فريضة، فصلاً عن أحمد كرامي والحزب القومي وصالح الخبير في المنية وطرطس حرب في البترون وسميت هذه اللائحة المكتملة "لائحة التضامن والإيماء" أم اللائحة الثانية فشكلها عمر كرامي متحالفاً مع المعارضة وثلاثة معوض وسمير فريحة وحزب الكتائب وسميت هذه اللائحة بـ "لائحة الكرامة الوطنية". وشكلت لائحة ثالثة ضمت عمر مسقوي والمؤتمر الشعبي عبر مرشحه مصطفى عجم، وكميل مراد وسميد الداية وعدد من المرشحين في لائحة غير مكتملة سميت "لائحة المستقلين"، وفصل مصباح الأحذب حوض المعركة مفرداً.

سرعان ما حسمت الجماعة تردها وقررت الانضمام إلى اللائحة القوية الأولى متحالفة مع سليمان فريحة والتكتل النيابي الطرابلسي والوزير ميقاتي وأحمد كرامي، عبر عضو مكتبها السياسي عبد الله باني وبالفعل حققت هذه اللائحة فوزاً كاسحاً على بقية اللوائح فحصلت ١٣ مقعداً من أصل ١٦ مقعداً نسبياً في الدائرة، لم يكن مرشح الجماعة باني بينهم رغم أن هذه اللائحة وفرت له دعماً قوياً في الأقضية المسيحية حيث نفقتر الجماعة الإسلامية إلى وجود تنظيمي وانتخابي. اعتبرت أرساط الجماعة النتائج كارثية. ويكفي الاطلاع على الأرقام لملاحظة حجم التراجع في لقوة الانتخابية للجماعة، علماً أن مصباح الأحذب المرشح النسي المفرد استطاع أن يخرق اللوائح القوية دون أن يتوافر له ما يتوافر للجماعة من دعم

جاء ترتيب عبد الله باني مرشح الجماعة ٢٥ بين المرشحين عن الدائرة البانغ عددهم ٨٤ مرشحاً. ويكفي القراءة المقارنة لهذا الجدول:

المرشح	مجموع الأصوات	طرابلس	زعرنا	الترون	الكورة	السنة
محمد ميثقي	٥٠,٥ ٧٤٤٩٣	٥٠,٨ ٣٠٤٦٨	٥٣,٦ ١٢٧٢٣	٥٠,٨ ١٢١٥٩	٤٩,٣ ١٠٤١١	٤٥,٨ ٧٧٣٢
محمد الصفدي	٤٨,٤ ٧١٣٨٣	٤٧ ٢٨١٨٢	٥٠,٩ ١٣٠٢٦	٥٢,٤ ١٢٥٤١	٥٠,٣ ١٠٦١٣	٤١,٦ ٦٠٢١
محمد كباره	٣٨,٦ ٥٦٨٧٠	٣٦,٧ ٢١٩٩٤	٤٧,٩ ١٢٢٦٠	٣٤,٣ ٨٢٠١	٣٩,٨ ٨٣٩١	٣٥,٦ ٦٠٢٤
عمر كرامي	٣٦,٨ ٥٤٣١٠	٣٨,٣ ٢٢٩١٨	٣٩ ٩٩٧٥	٣٠,٣ ٧٢٥٢	٣٥,٣ ٧٤٥٣	٣٩,٧ ٦٧١٢
مصباح الأحمد	٣٣,٧ ٤٩٦٢٤	٣٧,٣ ٢٢٢٩٢	١٥,٤ ٣٩٣١	٢١,٦ ٩٩٥٩	٣٦,٧ ٦٩١٠	٣٨,٧ ٦٥٣٢
أحمد كرامي	٣٤,٤ ٤٧٧١١	٢٨,٦ ١٧١٢٣	٤٧,٣ ١٢١١٤	٧٠,٦ ٧٠٧١	٣٤ ٧١٦٨	٢٥,١ ٤٢٣٥
محمد ديم الحسر	٢٩,٣ ٤٣٢٠٥	٣٠,٦ ١٨٣٦٠	٣٧,٤ ٩٥٦٣	٥٠,٥٧	٢١,١ ٥٣٢٦	٢٥,٢ ٤٨٩٩
عبد الله باني	٢٦,٧ ٣٩٣٩٨	٢١,٣ ١٢٧٥٥	٤٠,٨ ١٠٤٥٧	٥٤٣٧	٢٢,٧ ٦٠١٥	٢٨ ٤٧٣٤

الجدول ينطق بمدى الضعف والتراجع الذي أصاب الجماعة لإسلاميه وحاصه في المناطق التي تعول عليها (طرابلس والمنية). فقد استطاع مرشح مفرد (مصباح الأحذب) أن يخترق اللاتحتين، ويحقق نتائج تقترب من ضعف ما نالته الجماعة من أصوات في المناطق الإسلامية. بل إن مرشحاً إسلامياً مفرداً ينتمي إلى جيل الشباب في طرابلس، له سابق تجربة مع لجان الأحياء والمساجد الإسلامية، نال في طرابلس ما يقترب من أصوات بابتي بل فاقه في المنية، وهو محمد مطر الذي سبق وحقق فوزاً مميزاً في الانتخابات البلدية.

نال بابتي على مستوى الدائرة ٢٤,٦ بالمئة من أصوات السنة، و٣٣,٤ بالمئة من أصوات الموارنة و٢٥,١ بالمئة من أصوات الأرثوذكس.

بينما نال الوزير نجيب ميثقي ٤٩,٤ بالمئة من أصوات السنة، ومحمد الصفدي ٤٣,٨ بالمئة ومحمد كباره ٣٥,٧ بالمئة، ومصباح الأحذب ٣٦,٦ بالمئة، وعمر كرامي ٤٠,٩ بالمئة، وأحمد كرامي ٢٧,٣ بالمئة. أما محمد مطر المفرد فنال ٢٢,٤ بالمئة من أصوات السنة في الدائرة، بينما نال محمد ديم الحسر ٣١,٩ بالمئة.

بالفعل كانت النتيجة كارثية بكل معنى الكلمة، فقد حصد مرشحون مفردون (الأحذب ومطر) أصواتاً سنوية فاقت ما ناله مرشح الجماعة الذي كان في لائحة الأقوياء متحالفاً مع اميثقي - الصفدي - كباره - أحمد كرامي، فضلاً عن أصوات ودعم تيار الحريري لللائحة، في حين أن النسب المئوية التي حصدها مرشح لجماعة من أفلام

الموارة والأرثودكس بحكم التحالف واللائحة فاقت ما ناله من الأقلام السنية، وبالتالي ما كان مقترضاً أنها مناطق قوة للجماعة تبين أنها مناطق ضعف مفت.

أما الدائرة الأولى في الشمال (عكار - الضنية - بشري) فلم يكن فيها الوضع أحسن حالاً. فقد تشكلت فيها ثلاث لوائح، شاركت الجماعة عبر مرشحها أسعد هرموش في أفواها والتي رأسها عصام فارس وشارك فيها حزب البعث والحزب القومي وعدد من النواب والقيادات العكارية (طلال مرعبي ووجيه البعيرني ومخايل الضاهر وقبلان عيسى الخوري). وحالت اللوائح وفق الترتيب التالي:

الفضاء	المذهب	اللائحة الائتلافية	لائحة الإرادة الشعبية	التصامن والإيماء	مفردون
عكار	سني	طلال المرعبي	محمد يحيى	خالد صاهر	حسن عز الدين
عكار	سني	وجيه المرعبي	محمد الرعي	حسن المرعبي	أكرم المراد
عكار	سني	جمال إسماعيل	علي طليس	-	أحمد الأسمر
عكار	أرثودكسي	عصام فارس	كريم الراسي	عبد الله حنا	
عكار	أرثودكسي	رياض رحال	رياض صراف	-	
عكار	عنوي	عبد الرحمن عبد الرحمن	علي العلي	زهر الدين عيسى	
عكار	ماروني	مخايل الضاهر	فوري حش	حورف مخايل	
الضنية	سني	أسعد هرموش	جهاد الصمد	محمد القاص	
الضنية	سني	عبد الحاصر رعد	-	قاسم عبد العزيز	
بشري	ماروني	طلال عيسى الحوري	جران طوق	سعيد طوق	
بشري	ماروني	بطرس سكر	بانوا كيروز	أنياس كيروز	

بالإضافة إلى المفردين من أبرزهم النائب أحمد فتفت المدعوم من قبل تيار الرئيس رفيق الحريري والذي فضل خوض المعركة منفرداً.

ما حصل أثناء المفاوضات لتشكيل اللوائح أنه كان من المستحيل على القوى السياسية انقوى بمفردين مستين للجماعة في هذه الدائرة فكان من المنطقي أن تحافظ الجماعة على مقعدها النيابي في عكار للثابت خالد الضاهر الذي فاز به وحيداً بين مرشحي الجماعة في لبنان خلال دوره ١٩٩٦، لكن ما حدث أن الجماعة طُلبت منه الانسحاب لتمثل في اللائحة الائتلافية بمرشحها عن مقعد الضنية أسعد هرموش، مما أدى إلى تمرد الأول ورفضه الانسحاب، الأمر الذي استدعى قراراً بفضه من الجماعة، ومع ذلك حاص المعركة مستغلاً في اللائحة المواجهة (التصامن والإيماء) وكان من

الطبيعي أن يتح عن هذا الأمر تضعف وتشتت في قواعد الجماعة وبالتالي فشل الانشيط في الحصول على مقعد نيابي. وكان يمكن أن يكون سياق هذا الأمر طبيعياً لو لم نكن الأصوات التي نالها المرشح الرسمي للجماعة أسعد هرموش متدنية بشكل لا يأتلف وسمعة الجماعة وتاريخها الانتخابي، مما شكل صدمة كبيرة في أوساطها. ويكفي قراءة هذا الجدول للنتائج لمرشحي الصنية السنة:

المرشح	المجموع /	عكار /	الصنية /	بشري /
أحمد فتنت	٤٦٣٨٣ ٤٤,٢	٣٦٤٦٤ ٤٩,٩	٧٨٨٧ ٣٥,٩	٢٠٣٢ ٢٠,٧
جهاد الصمد	٣١٢٤٢ ٢٩,٨	١٩١٧٦ ٢٦,٢	٧٩٢٩ ٣٦,١	٤١٣٧ ٤٣,٢
عبد المناصر رعد	٢٣٥٨٦ ٢٢,٥	١٧٤٧٩ ٢٣,٩	٣٧٢٢ ١٦,٩	٢٣٨٥ ٢٤,٣
قسم عبد العوير	٢٤٤٥٠ ٢٣,٣	١٨٢٠٣ ٢٤,٩	٤٩٦٢ ٢٢,٦	١٢٨٥ ١٣,١
أسعد هرموش	١٩٧٢٠ ١٨,٨	١٣٦٦٨ ١٨,٧	٥٠٣١ ٢٢,٩	١٠٢١ ١٠,٤
محمد العاصر	١٥٢٧٨ ١٤,٦	٧٥٣٥ ١٠,٣	٥٤٣٢ ٢٤,٧	٢٣١١ ٢٣,٦

الحدود يطلق بصعف واضح للجماعة وتراجع في قوتها وخاصة في الصنية حيث تعتبر من معاقل الجماعة، حيث نال هرموش حجماً متواضعاً من الأصوات ٢٢,٩ بالمئة في حين نال لمرشح المنفرد أحمد فتنت ٣٥,٩ بالمئة من أصواتها مما يؤشر لفجوة كبيرة. اللافت كان حصول مرشح الجماعة على ٢٢,٦ بالمئة فقط من أصوات السنة في الدائرة مجموعها (عكار - الصنية وبشري) في حين حصل الفائزون المنافسون له على ٥٦,٦ بالمئة لأحمد فتنت و ٢٥ بالمئة لجهاد الصمد وجاء ترتيبه الخامس بين مرشحي الصنية وال ٢٠ بين مرشحي الدائرة ال ٥٤.

ما يحذر التوقف عنده في هذه الدائرة بروز قوة تيار المستنق، فانتائج انكاسحة التي حصد فيها مرشح الحزبي النائب أحمد فتنت أعلى رقم في الدائرة مما يزيد عن ثمانية آلاف صوت عن لمركز الثاني في تراسية النتائج والذي احتله عصام فارس، مما يؤشر إلى تحولات على مستوى المراج الإسلامي العام فضلاً عن الوطني. كذلك كان لافتاً أن النائب خالد ضاهر المفصول من الجماعة ورغم خسارته لمقعده وحوضه المعركة مستقلاً حقق نتائج مفاجئة وجيدة. المفاجئ فيها أنه حصل في الدائرة على ٣٠,٣ بالمئة من أصوات السنة (هرموش حصل على ٢٢,٦) وكان أقرب إلى العور لو نسين له لائحة قوية كما حصل لمرشح الجماعة الرسمي، الأمر الذي يؤشر إلى خطأ الجماعة في استئان المزاج الشعبي.

الخلاصة الكبرى في الشمال بدائرتي الأولى والثانية أن الجماعة دخلت في لوائح الأقوياء على أمل أن تحقق نجاحاً قوياً إلا أن ما حققته كان فشلاً مدوياً.

### - معركة بيروت :

قُسمت بيروت إلى ثلاث دوائر انتخابية، في الأولى ترشح رفيق الحريري شخصياً وحاصر المعركة بلوائح في بقية الدوائر. في الدائرة الثانية ترشح تمام سلام ومعه لائحة وفي الثالثة ترشح سليم الحص ومعه لائحة وكان حينها رئيساً للحكومة التي أشرفت على الانتحابات التي سيطر عليها جو من الشحن المذهبي والسياسي ضد الحريري الذي نجح في توظيف ما اتخذ ضده من إجراءات من أطراف الحكومة والعهد الحديد برئاسة إميل لحود والذي اتسم منذ البداية بعلاقة ملتزمة مع الحريري وفريقه.

خارت الجماعة الدائرة الثانية لتحوصل الانتحابات عمر مرشحها زهير العبيدي، وهي الدائرة التي خاص فيها تمام سلام المعركة بلائحة (التوافق الوطني) مكتملة متحالفاً مع حزب الله ومرشحها (محمد برحاوي) في مواجهة لائحة الكرامة التي دعمها رفيق الحريري بقوة وكانت مكتملة وترشح فيها باسم يموت ووليد عيدو عن المقعد المسي. وحدت لجماعة نفسها في هذه الدائرة خارج التحالفات، فصعب تحالفاً سمي لائحة "الإرادة لشعبية" كان فيها العبيدي وحيداً عن المقعد المسي متحالفاً مع بهاد حدرج (شيعي) وحليل برمانة (روم أرثوذكس) ويوسف فريد جبران (أقليات) وبالتالي لم تكن اللائحة مكتملة. عدد المقاعد النابية في هذه الدائرة هو ستة مقاعد، اثنان للسهة، و حد لكل من الشيعة، والأرثوذكس، والأرمن، والأقليات.

كشفت الانتخابات عن تراجع خطير في موقع الجماعة وتأثيره لشعب قلم ينل اعبيدي سوى ٤ بالمئة من أصوات السة بمجموع أصوات بلغ (١٨٠٧) أي ما نسبته ٤,٨ بالمئة في حين مال تمام سلام ٣٠,٤ بالمئة من مجموع الأصوات أي ما يوازي ١٣٨٥٦ صوتاً، في حين لم يحصل من السة إلا على ١٣,٨ بالمئة فقط، وهو طبعاً لم يفر. في حين حصل الفائز في المقعدين السيين وليد عيدو وباسم يموت الأول على ٢٥٠٦٥ صوتاً أي ما يوازي ٥٥ بالمئة من الأصوات والثاني على ٢٣٧٢٠ صوتاً أي ما يوازي ٥٢ بالمئة من الأصوات. واللافت أن الأول حصده ٧٣,٤ بالمئة والثاني كانت حصته ٦٩,٤ بالمئة من أصوات الناخبين السة في الدائرة.

تدل هذه الأرقام والنسب على اتجاهاات الرأي العام حينها، حيث لد أن الجماعة خرجت من دائرة الاهتمام، بل من الذاكرة الإسلامية السنية، فالعبيدي كرمر فيدي لجماعة في بيروت العاصمة خسر مقعده عام ١٩٩٦ حاصداً نسبة ١٦,١ بالمئة من الأصوات، ثم تدبت نسبة الأصوات التي نالها إلى ٤ بالمئة عم ٢٠٠٠، في حين

تضخم لتأييد تيار الحريري بشكل أدى إلى جرف كل مافسيف الانتخابيين والسياسيين في ما يقرب من صورة "الإبادة" السياسية حيث لم يفز أحد من كل اللوائح في الدوائر البريوية الثلاث، بمن فيهم رئيس الحكومة اللبنانية آنذاك سليم الحص، ما عدا مرشح حزب الله محمد مرجاوي. نتائج الانتخابات في بيروت كانت كارثية على الجماعة الإسلامية وجاءت لتكمل صورة التراجع العام في تيارها الشعبي، فقد جاء ترتيب العبيدي ١٨ بين مجموع المرشحين الـ ٢٦ مما يدل على حجم التراجع والفخوة المصخرة التي تفصلها عن أقرب مرشح للفوز حصل كل هذا في الوقت الذي كان تيار الحريري الخصم في بيروت ثم صيدا، والحليف في طرابلس والشمار بالنسبة للجماعة الإسلامية، الأمر الذي يشير إلى مدى التخطيط في التحالفات والمواقف السياسية<sup>(١)</sup>.

### ٤. الجنوب والنبطية:

قصى التقسيم الانتخابي باعتبار محافظتي الجنوب والنبطية دائرة انتخابية واحدة، في واحدة من المفارقات العربية لقانون الانتخاب وتعديلاته الاستثنائية المتكررة. هذا الحجم الكبير للدائرة كان يحتاج من الجميع الدخول في "قاطرة" انتخابية، أو لائحة "محددة" حسب التعبيرات الشائعة. وبعد سلسلة من المفاوضات والمناورات و"التمنيات" الأخوية كان على القوى الأساسية في هذه الدائرة اتفاهم من أجل تشكيل لائحة موحدة الأمر الذي حصل على مصصر بين الأفرقاء تجسباً لساحة الجنوب الحساسة أية حضات يمكن تجنبها. فشكّلت اللائحة "المحددة" من تحالف حركة أمل وحزب الله والحرر القومي والبعث وتيار لحريري والتنظيم لشعبي المصري ممثلاً بمصطفى سعد وسميت "لائحة المقاومة والتنمية". وتشكّلت في المقابل لائحة غير مكتملتين، هما لائحة الحيار الديمقراطي قطها الأساسي حبيب صادق ولائحة الرئيس كامل الأسعد. وبمحصول الأمر كانت المواجهة غير متكافئة على الإطلاق بين اللوائح، إلا أن المعركة الحقيقية كانت تدور داخل اللائحة الأولى (المقاومة والتنمية)، أولاً قبل تشكيلها على حجم الحصص لكل من القوى المتحالفة فيها ثم ثانياً حول حجم الأصوات التي يستهدف الحصول عليها كل طرف إثباتاً لأحقّيته وتمثيليته. وكان من الطبيعي أن يكون التنافس الأساسي بين حركة أمل وحزب الله حول الزعامة الشعبية.

تصارع الجميع على ٢٦ مقعداً نيابياً ١٤ منها للشيعه و٣ للسنة، وثلاثة للموارنة واثان للكاثوليك وواحد لكل من الدرور والأرثوذكس. فيما يحص السنة المعركة الأساسية كنت على مقعدي صيدا، حيث خاض كل من مصطفى سعد وبهية الحريري

(١) لأرقام والإحصاءات حول الانتخابات جرى توثيقها بالعودة إلى لنتائج الرسمية انظر كمال فذلي. الانتخابات النيابية اللبنانية ٢٠٠٠، مؤشرات ونتائج، م. س.

معركتهم على لائحة واحدة جمعتهم معاً رغم الحلافات السياسية المرمونة بهما. كررت الحملة ترشيح أحد أبرز قياديين في صيدا والجنوب علي الشيخ عمار عن المقعد النسي في صيدا بشكل منفرد، وكان هذا طبيعياً فهو مرشح سابق ووجه إسلامي معروف. لكن هذه الترشيح في هذا المناخ يعتبر تحدياً قاسياً وامتحاناً عصياً. فقد كانت لمعركة شبه محسومة لصالح اللائحة الكبرى (المقاومة والتنمية) قبل أن تبدأ عملية لتصويت. وبالفعل حصدت هذه اللائحة جميع المقاعد. وجاءت نتائج المرشحين السنة عن صيدا على الشكل التالي:

حصد مصطفى سعد ٧٦,٦ بالمئة من أصوات الدائرة أي ما مجموعه ٢١١٧٥٥ صوتاً أما بهية الحريري فقد حصلت على ٦٥,٩ بالمئة أي ما مجموعه ١٨٢١٩٣ صوتاً. أما مرشح الجماعة علي عمار فقد تدنت أصواته إلى نسبة ٦,١ بالمئة أي ما مجموعه ١٦٨٠٠ صوت بعدما كانت عام ١٩٩٦ (٣٦,٧) بالمئة بمجموع ٩٥١٨٢ صوتاً. مما يؤثر إلى حجم التراجع الضخم والكارثي الذي شمل أيضاً أحد أبرز مدقق تواجد الجماعة بعد الشمال وربما يعود هذا التفاوت الهائل في حجم الأصوات إلى التحالف الذي دخل فيه منافسو الجماعة وإلى تجيير أصوات الناخبين الشعة لهم وليس إلى قوتهم الذاتية في مواجهة المرشح المفرد للجماعة الإسلامية. إلا أن التدقيق في هذه المقولة يظهر أيضاً أنها غير واقعية. فالناخبون السنة في صيدا مسحوا مصطفى سعد ٤٤,٦ بالمئة من أصواتهم (٩٨٧٩ صوتاً) ومسحوا بهية الحريري ٦٥,٩ بالمئة أي (١٥٤٧٢ صوتاً). في حين أنهم أعطوا لمرشح الجماعة علي عمار ٢٦,٦ بالمئة أي ما نوازي (٥٨٨٧ صوتاً) وهو رقم قريب جداً مما ناله عام ١٩٩٦. هذا على مستوى مدينة صيدا. أما على مستوى الناخبين السنة عموماً في الجنوب فحات على الشكل التالي

بهية الحريري حصلت على ٧٠,٦ بالمئة من الناخبين السنة ٦٧,٥ بالمئة من الناخبين الشيعة.

مصطفى سعد حصل على ٥١,٠ بالمئة من الناخبين السنة و٨٣ بالمئة من الشيعة. علي لشيخ عمار حصل على ٢٥,٩ بالمئة من الناخبين السنة و٢,٥ بالمئة من الشيعة.

الأرقام تشير بوضوح إلى أن الجماعة في صيدا والجنوب حافظت على كتلة الأصوات لمؤيدة لها، وحسرت الأصوات الحليفة والصديقة التي كسبتها عام ١٩٩٦ ووفرت لها ذلك العدد الضخم من الأصوات وحمل مرشحها قريب من الفور حينها. أما في دورة لـ ٢٠٠٠ فظهر أن الفوز بعيد المنال ومرهون بالتحالفات وبالحجرفيا لانتخابية.

أما على مستوى بقية المحافظات، البقاع وجبل لبنان، فقد غابت الجماعة الإسلامية على مستوى الترشيح، ولم تكرر تجربتها غير المشجعة عام ١٩٩٦، مفضلة عدم تحرع كأس الهزيمة المحققة فيهما. ليس بسبب لأصوات المتدنية التي حصدها سابقاً فقط، بل سبب الجغرافيا الانتخابية والتقسيمات الإدارية واتحالفات الصعيفة التي لم تنجح في تطويرها.

كانت نتائج الانتخابات لعام ٢٠٠٠ كارثية بكل معنى الكلمة. وهي أثارت موجة من الإحباط والألم الشديد وسط الكوادر وفجرت التناقضات والتحايزات اكامة والتي بدأ بعضها بفعل اقتراب الاستحقاق الانتخابي. إلا أن الحصاد لمزّ حين حارب الجماعة حاصدة الحية والحسارة الكاملة، فلم تقف خسارتها عند حدود عدم فوز أحد من مرشحيها. بل بالأرقام الهزيلة والثرافية التي حصلوا عليها. ردة العمل الأولى تمثلت باستقالة جماعة للمكتب السياسي ولعض الإدارات والمجالس المنحصصة كان الأمر يحتاج إلى بعض الوقت لاستيعاب ما حدث ومراجعة الأداء وتقييم الموقف. وهو ما دعا إليه فتحي يكن الأمين العام السابق في ٢٠٠٠/١٢/٤ في حديث مع جريدة المستقبل، حيث اعتبر أن من الضروري "لقد الذاتي والاعتراف بالخطأ ومعالجته وهذا أساس لأي عمل سياسي أو لأي عمل ناجح. وستطيع أن تقول إن لحوء الجماعة الإسلامية إلى لقد الذاتي هو الذي طور خطاها. لذا فإنني أدعو إلى الإصلاح وأحد العبر"، مؤكداً أنه لا يملك مشروعاً شحصياً بل مشروعاً عاماً، فاما أن ينجح المشروع أو لا. يصيف "أدى عدم تصحيح الأوضاع إلى خسارة لجماعة لكل مقاعدها وتشردم الصف الإسلامي كما أدى عدم التوافق إلى بداية التراجع منذ العام ١٩٩٦. كما ندو في تناقص في المواقف السياسية"، مشيراً إلى دكاكين سياسية فتحها بعض بواب الجماعة، وفتح الأبواب على مصراعيها أمام تعددية الترشيح. وجود عناصر غير جديرة بأن تمثل المسلمين. إلخ. وكان الأمر يتطلب بعض الوقت للاستجابة وبدء ورشة التقييم والمراجعة المنتظرة.

#### د) الانسحاب الانتخابي بعد زوال الوصاية السورية ٢٠٠٥:

شكل اعتقال الرئيس رفيق الحريري في ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٥ حدثاً مفصلياً هزّ المجتمع اللبناني بعمق، ولا تزال نداعياته المحلية والدولية تتفاعل يوماً بعد يوم. وحدث الاغتيال لم يحصل في لحظة فراغ، بل جاء في سياق سياسي بالغ التوتر، وفي ظل عهد الوصاية السورية التي أمسكت بالملف اللسانتي وانعزرت به بموافقة دولية وعربية طيلة مرحلة ما بعد الطائف. كانت المطالبة بالانسحاب السوري من لبنان تفيئاً لاتفاق الطائف، والذي كان يفترض أن يحدث عام ١٩٩٢، نوعاً من المعامره معرض



صاحبها للشهيرة بعرويته ووطنيته، خاصة وأن الاحتلال الإسرائيلي كان لا يزال جاثماً فوق أرض الحبوب. إلا أن إنحمار التحرير عام ٢٠٠٠ جعل هذا المصطلح الذي كان محصوراً بين المسيحيين، يتردد على ألسنة القيادات السياسية اللبنانية المختلفة.

لكن ما حدث خلال فترة الوصاية السورية أو "الملف" اللبناني الممسوك استخدرياً أفضى إلى "نظام أمني" يحدد الأحكام السياسية للقوى والشخصيات والأحزاب نصحياً أو تقريرياً. وكان الأمر استفزازياً عندما طاول ذلك صلاحيات رئيس الحكومة السني رفيق الحريري، وفي تركيبة طائفية دقيقة كما في لبنان حيث يعتبر هذا حدثاً بالغ الخطورة، خاصة وأن هذا الأمر حدث بدعم سوري لأمحدود لصالح رئيس الجمهورية المسيحي الماروني. حدث هذا في ما يشبه الانقلاب "نصامت". كانت رؤية رئيس الجمهورية متربعا صدر كل اجتماع لمجلس الوزراء مشار تعديقات حرة واعتراضات قسمة وسط "سنة" لبنان، الذين اعتبروا ذلك انقلاباً على الطائف واعتدء موصوفاً وتفسيراً بعنفياً إلى أقصى الحدود لخصوصه، بل ممارسة كبدية تستهدف تعطيل العدالة السية في النظام اللبناني. حدث هذا رغم الانتصار الساحق لذي حققه رفق انحريري في انتخابات العام ٢٠٠٠. ومع ذلك واحه "الانقلاب" الأمي النصامت الذي استهدف إحماض اسصاره بمعارضة صامتة وصبورة لاقتناعاً بأن المعارضة لصاحبه كانت سناخذه إلى مواجهة سلطة الوصاية السورية، وهو ما كان يتجنبه مفضلاً لنصح ونصر، مراهباً على انقضاء السنوات القليلة الباقية من عهد رئيس الجمهورية.

لكن ما حدث أن النظام الأمني السوري - اللبناني لم يكن في وارد لتحمي عن السلطة ولقبول بانتخابات عادلة، فكان التجديد لرئيس الجمهورية ميل لحدود خياراً سورياً مباشراً وحاسماً أرعم على فوئه رفيق الحريري وغيره من القيادات السبسية اللبنانية. وكان من آثار كارثة التمديد صدور القرار ١٥٥٩ الذي أذان التدخل السوري في الانتخابات الرئاسية وطلب انسحاب الجيش السوري وأجهزته الأمنية من لبنان. فصلاً عن مطالبته بعرض السيادة اللبنانية الكامله وسحب السلاح غير لشري من لجميع في لبنان. كان قرار التمديد سبباً مباشراً في "التدويل"، فصلاً عن كونه سبباً في انقسام اللبنانيين، وتلورت معارضة واسعة للهيمنة السورية في لبنان أصبح تمثيلها عابراً للطوائف، خاصة بعد مشاركة ممثلين عن كتلة الرئيس الحريري النياية في لقاءات اليريستول لمعارضة اللبنانية المتنامية، وكانت هذه المشاركة تنبئ بتغيير جذرية تحت سقف الطائف الذي يتضمن نداءً يقضي بالاسحاب السوري من لبنان، بما يقطع الطريق على التدويل الذي يمكن أن يحز الملاد إلى المزيد من الانقسام الوطني.

في ظل هذا المناخ السياسي حدثت حريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، وكان

قد سبقتها محاولة فاشلة لاغتيال الوزير مروان حمادة أحد أسرى القيادات الوطنية المعارضة، ثم تبعتها سلسلة من الاعتقالات ومحاولات الاغتيال طالت قيادات سياسية وشخصيات إعلامية معارضة، عدا عن سلسلة من التفجيرات طالت مؤسسات ومنطق نحارية. وقد وجهت المعارضة الاتهام إلى النظام الأممي المحاربي السوري اللساني، وتشكلت لجنة تحقيق دولية وازدادت الضغوط على سوريا التي أقصت إلى حرجها من لبنان في نيسان/ إبريل ٢٠٠٥ ثم إحراء انتخابات نيابية خارج الوصاية السورية في حزيران/ يونيو ٢٠٠٥. هذه الانتخابات عبرت الخريطة السياسية بشكل جذري فقد سنج عنها سقوط أبرر وجوه الحفبة السورية في لبنان ونحتت المعارضة في الحصول على العالوية الساحقة، كان فيها تيار المستقل، وهو الإطار السياسي المعتر عن خط الرئيس رفيق الحريري، الحصة الكبرى نتيجة التعاطف والالتفاف الكبير حول نجله سعد الحريري وخاصة في المناطق ذات الغالبية السنية.

تميز موقف الجماعة الإسلامية في المرحلة الأولى بالتردد، فهي دعت لاستقانة إميل لحود من رئاسة الجمهورية، لكنها شاركت في الاحتماعات الأولى لما سمي "لقاء عين انية" الذي صم حلفاء سوريا في مواجهة "لقاء اليرستول" الذي ضم كافة أطراف المعارضة<sup>(١)</sup>، إلا أنها ما لبثت أن انسحبت من هذا اللقاء واتخذت موقفاً أكثر تصعيداً من رئيس لجمهورية مطالبة باستقالته إثر اغتيال الرئيس الحريري ودعمت إنشاء لجنة تحقيق دولية ومحكمة دولية وشاركت بشكل رمزي في تحركات ١٤ آذار/ مارس. لكنها مع ذلك حرصت على إبقاء العلاقة إيجابية مع سوريا ورفضت الضغوط الدولية عليها، ولم يصدر بيان صريح مها يطالب بخروج الجيش السوري من لبنان، ورفضت المضغوط الدولية لسحب سلاح المقاومة والمحيطات، لكنها مع ذلك لم تكن مرتاحة لأداء المسؤولين السوريين سواء بالنسبة للتمديد للرئيس لحود أو بالنسبة لدور الأجهزة المخبرائية التابعة لها في لبنان.

وهي موضوع الانتخابات حرصت الجماعة الإسلامية على الاعتراض على قانون الانتخاب، إلا أن المواقف المتتردة بين الموالية والمعارضة، أخرجت الجماعة الإسلامية من السباق الانتخابي حيث كان الشارع اللبناني، والإسلامي السني تحديداً، في حالة غضب وتشنه ضد ممارسات النظام الأممي، ترجمه ألفاف شعبي عارم حول تيار المستقل وحلفائه من المعارضة. في هذه الأحوال فصلت الجماعة اتخاذ قرار بمقاصعة الانتخابات بحجة رفضها لقانون الانتخاب علماً أنه القانون نفسه الذي خاضت الانتخابات على أساسه عام ٢٠٠٠. والواقع أن فرار المقاطعة كان عملياً فرار

(١) انظر مجلة الأمان الناطقة باسم الجماعة الإسلامية، العدد ٦٤٧، في ١١ در/ مارس ٢٠٠٥، ص ٤.

"انسحاب" فرضه الموقف الوسطي المتأرجح بين المعارضة والموالاة حيث لم يكن الوسط الشعبي متقبلاً لهذا النوع من المواقف الرعادية.

بعد الانتخابات النيابية راحت الجماعة تركز من جديد على الاستقطاب والساء التنظيمي من خلال أسلوب جديد فيه شيء من استعراض لقوة، فشهد المقر لمركزي للجماعة في حدث يعتبر الأول من نوعه، احتفالاً لمناسبة انتداب ٣٠٠ شاب وشابة إلى الجماعة، أكد فيه فيصل مولوي الأمين العام للجماعة أن إقامة هد الاحتفال العلني لا علاقة له بانسحاب الجيش السوري من لسان وأنهم لا زالوا يتمسكون بدعوة رئيس الجمهورية إلى الاستقالة وأهم مع الاقتصاص من قتلة الرئيس الحريري أيأ كان هؤلاء المجرمين رافضاً أي تلاعب بهوية لبنان وعلاقته محيطه العربي والإسلامي<sup>(١)</sup>.

وبعد شهرين طوّرت الجماعة انتقاداتها ضد الإدارة السورية في مسألة اغتيال الحريري، معتبرة على لسان نائب الأمين العام إبراهيم المصري أن تعاطي النظام في سوريا مع مسألة التحقيق لم يعد يحتمل التسويف أو محاولة الهروب من وقائع نائب ملموسة، وأن مشكلة بعض الأنظمة أنها تمنح ثقتها المطلقة لعص الأجهزة الأمنية مما يتيح لصراط هذه الأجهزة هامشاً واسعاً من الممارسة غير المضبوطة تحت غطاء لمحدودة على مصالح النظام. وفي هذا الحديث محاولة لحصر الجريمة إذا ثبت على سوريا، بصباط الأجهزة الأمنية وتبرئة القيادة السياسية من مفاعيلها. والموقف الملبس من النظام في سوريا يعبر عنه نائب الأمين العام حين يتحدث عن عصر الممانعة الوحيد الذي تمثله سوريا على الساحة العربية في مواجهة المشروع الصهيوني الراحف وسياسات الإدارة الأميركية، لكنه يضيف: «إن هذا لا يلغي أن النظام في سوريا مطالب بالاستحانة إلى طلمات الشارع السوري وأن يتيح مريداً من الحريات وأن يفتح آفاق لعمل الفكري والسياسي من دون الحصوصيات الحرب الوحيد، وقد قمع المتدييات والتجمعات وإدخال قياداتها إلى السجون أعاد القناعة إلى الناس بأن الأسلوب الوحيد في التعاطي مع النظام هو إسقاطه»<sup>(٢)</sup>. تعر هذه المواقف عن الارتباك السياسي الذي عانت منه الجماعة الإسلامية وكافة القوى السياسية إثر اعتبار رفيق الحريري، وخاصة فيما يتعلق بالشبهات التي تدور حول دور الجهاز الأمني السوري - اللبناني في هذه الجريمة وتداعياتها التي لا تزال تفعل فعلها في الساحة اللبنانية.

(١) جريدة النهار، ١٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥

(٢) جريدة المستقبل، ١٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥.

قد يقال إن الانتخابات النيابية ليست معياراً كافياً لتقويم حجم القوى السياسية، لاعتبارات عديدة منها الجغرافيا الانتخابية المختلطة مذهبياً ومناطقياً وهابون الاتحاد وحجم التحالفات السياسية المطلوبة، فضلاً عن الإمكانيات اإصافية والإعلامية والعلاقات الإقليمية التي تشكل بمجموعها عناصر أساسية في تشكيل معطيات التمثيل السياسي. أما الانتخابات البلدية والاختيارية بطبيعتها المحلية فهي أكثر تمثيلاً لإرادة الناس. لذلك نجد من الضروري التوقف عند دور الجماعة الإسلامية في هذه الاتحادات وتحديداً في دورتي ١٩٩٨ و٢٠٠٤.

#### (أ) إثبات الوجود ١٩٩٨ :

حاصت الجماعة الإسلامية بكل نقلها هذه الاتحادات في المناطق التي تركزت فيها قاعدتها اإصاحة وثقلها التنظيمي والشعبي وخاصة في طرابلس والضنية ثم في صيدا وإلى حد ما في بيروت، مع بعض التواجد المحدود في إقليم الخروب في الشوف واعرقوب في الجنوب والبقاع الغربي، مع تواجد ضعيف في عكار، وهذا التواجد لا يعطي محمل المناطق ذات الكثافة الإسلامية السنية في لبنان.

عتمدت الجماعة في هذه الاتحادات عام ١٩٩٨ استراتيجية الانفراد والمشاركة، ففي طرابلس والقلمون والمية والضنية وبعض قرى الشوف (إقليم الحروب)، كوأت لوائح منفردة شملت أعضاء من الجماعة ومقربين وأصدقاء. ففوتها في بعض البلديات والقرى سمحت لها بتأليف لوائح منفردة بعد الفشل في المفاوضات على الحصص لتأليف لوائح توافقية مع القوى الأخرى. وكان تأليف اللوائح المنفردة عنصر قوة للجماعة وخاصة في طرابلس والقلمون والضنية حيث ساد التجاذب بين كل من تيار الرئيس عمر كرامي وتيار الرئيس الحريري اللذين حاولا احتواء الجماعة ضمن محاصصة لم تقبل بها، الأمر الذي دفعها إلى تشكيل لائحة إسلامية غير مكتملة في طرابلس بالتحالف مع مختلف التيارات الإسلامية في طرابلس (السلميون وحركة التوحيد وجهة الإنقاذ الإسلامية وجمعية الإصلاح وجمعية العوث وبعض الشحصباء)<sup>(١)</sup>.

كذلك في إقليم الحروب فشلت المفاوضات في بلديات رئيسية مثل مرجا وكنزمايا مع الحرب التقدمي الاشتراكي والحرب الشيوعي وسار الحريري الذي حاول احتواء

(١) انظر لمريد من العصيل. عبد العى عماد، الانتخابات البلدية في طرابلس، قراءة سوسولوجية في نتائج الانتخابات البلدية، طرابلس، جروس برس، ١٩٩٨.

لجماعة بحسب تعبير أحد قياديينها النائب السابق رهير العبيدي<sup>(١)</sup>. إلا أن هذا دفع لجماعة إلى تأليف لائحتها الخاصة بالتوافق مع العائلات، وخصوصاً في بلدة شحيم، كبرى بلدات الإقليم، حيث يصعب على أي حزب أو تيار واحد تمثيلها أو الإمساك بقرارها منفرداً، مما يسمح بهامش مهم بالماورة والتحالف.

أما في أقضية عكار والنقاع الغربي فقد ألقت الجماعة لوائح بالتحالف مع العائلات مستفيدة من الصراعات العائلية المرمنة، باستثناء فرى بنين وفنديق في عكار حيث شكلت لوائح مفردة بالتوافق مع العائلات مع أرجحية تمثيلية لأعضائها نظراً لما تتمتع به من قوة انتخابية وامتدادات عائلية<sup>(٢)</sup>.

أما جانب المشاركة في استراتيجيات الجماعة فتجلى في كل من مدينتي بيروت وصيدا، بالتحالف مع الرئيس الحريري والقوى السياسية التي دخلت في التوافق. وكان لهذه المشاركة ردود فعل معارضة من قيادات بارزة في الجماعة رغم التبرير الإيديولوجي الذي قدمته قيادة الجماعة والذي انحصر باعتبارات: الأول أنه تحالف انتخابي محض، ذلك أن الجماعة في بيروت أو صيدا تمثلت في اللوائح التوافقية هذه بما يناسب حجمها (٥ مرشحين في صيدا ومرشح واحد في بيروت). الاعتبار الثاني أن لتحالف مع الحريري في رأي قيادة الجماعة كان تحقيقاً لمصلحة إسلامية علي، ذلك أنه، أي الحريري، خضع في الأشهر التي سبقت الانتخابات البلدية معركة لرواح المديني، وعطل قرار مجلس الوزراء، وهذا مكسب عقائدي إسلامي مهم ما كان لتحقيق لولا موقف الرئيس الحريري<sup>(٣)</sup>. مع ذلك لم يكن هذا التبرير ليقنع الحليف القوي في صيدا، المشيخ ماهر حمود، الذي انشق عن الجماعة عام ١٩٧٩، ثم شارك في تأسيس تجمع العنماء لمسلمين الذي يصمم رجال دين شيعية وسنة، والذي كان التحالف مع الحريري، مذكراً للجماعة الإسلامية بانتصاراتها المنفردة في طرابلس والقلمون والصنية وإقليم الحروب والتي ما كانت لتتم لولا دعم التيار الإسلامي والمؤمنين به بوجه عام<sup>(٤)</sup>.

حاضمت الجماعة الإسلامية الانتخابات في سماح تعوي صدم يستهدف التعويض المعوي للخسائر التي أصيبت بها في الانتخابات النيابية عام ١٩٩٦. وحاءت النتائج انني حققتها الجماعة على الشكل التالي

(١) حريدة السفير، ١٢/٦/١٩٩٨.

(٢) انظر تقرير الجماعة الإسلامية رقم (٣) مكتب الأمانة العامة (عمر مشور) وقد ذُرع مع غيره من التقارير من قبل الجماعة الإسلامية. انظر أيضاً: كارول داعر، السفير، ٢٢/٦/١٩٩٨.

(٣) انظر تقرير الجماعة الإسلامية رقم (٥)، مكتب الأمانة العامة

(٤) حريدة السفير، ٢٢/٦/١٩٩٨.

- طرابلس فازت لائحة الجماعة وحلفائها بـ ٨ مقاعد من أصل ٢٤.
- في القلمون فازت لائحة الجماعة والعائلات بكاملها (١٣ جماعة و ٥ أصدقاء).
- في الميناء فازت بمقعدين من أصل ٢١.
- في قرى الضنية والمنية فازت بـ ٢٦ مقعداً (فضلاً عن ٢٧ مقرباً) وذلك في ١٤ قرية وبلدة مجموع مقاعدها ١٧٤ مقعداً في المجالس البلدية.
- في قرى قضاء عكار فازت بـ ١٢ مقعداً (فضلاً عن ١٠ مقربين) وذلك في ١٢ قرية وبلدة بلغ مجموع مقاعدها ٢٣٤.
- في مدينة صيدا فازت بـ ٥ مقاعد من أصل ٢١.
- في بيروت فازت بمقعد واحد ضمن اللائحة التوافقية من أصل ٢٤ مقعداً.
- في الشوف (إقليم الخروب) فازت بـ ١٨ مقعداً من أصل ١٠٨ في ٨ قرى وبلدات شاركت فيها.
- في النجاف فازت بـ ٣ مقاعد فقط لمحازبين، فضلاً عن ٥١ مقعداً لأصدقاء ومقربين من أصل ٢٣٤ مقعداً في ١٧ قرية وبلدة شاركت في انتخاباتها.
- ما يمكن استنتاجه من هذه النتائج أن الجماعة حظيت بضلع من "التمثلت" التمثيلي في طرابلس في مقابل تيار الرئيس كرامي وتيار المعارضة التقليدية التي قددها تيار المستقبل في المدينة. أما في صيدا فقد أدت قوتها الانتخابية لتحيرية التي قدرت بحوالى ٣٠٠٠ صوت دوراً أساسياً في ترجيح كفة اللائحة التي شاركت فيها بالتحالف مع تيار الحريري والروري ضد اللائحة المدعومة من النائب مصطفى سعد الذي لم ينجح منها إلا شقيقه الدكتور أسامة سعد. فكانت حصتها ٥ أعضاء أي أكثر من حصة البزري وأحاديث الدين كان لهم ٣ أعضاء، مقابل ١٢ لتيار الحريري، مما عزز قولها شائنة التمثيل الصيداوي (حريري - جماعة).
- كذلك تمكنت الجماعة من تحقيق فوز معتبر في كل من برحا وكترميا وشحيم على حساب الحضور التاريخي للحزب التقدمي الاشتراكي والقوى اليسارية، وقد اعتبرت لجماعة أنها انتزعت التمثيل السبي في هذه المنطقة رغم التجاذب والتنافس مع تيار الحريري الذي حاول احتواءها لتأكيد زعامته في منطقة تصنف مذهبياً بأنها سنية. إلا أن القاع الغربي وبعض بلديات زحلة ورأشيا أظهرت الححم لمتواضع لجماعة الذي تعتبره أوساطها أمراً طبعياً نظراً لحدانته وجودها التنظيمي في هذه المنطقة، مع ذلك تشير إلى نتائج معقولة تحققت في بلدات الفرعون وكفريا ومحدن عنجر عبر أصدقاء من التيار الإسلامي عموماً<sup>(١)</sup>.

(١) الانتخابات البلدية في لبنان. مخاض الديمقراطية في بئر المجتمعات المحلية (عمل منشور)، «مركز»

تبقى الإشارة إلى أن ما نسبته الجماعة إلى نفسها من إنجازات بلدية لا يصبّ كله ككتلة متراسة في خاة لجماعة كحالة تنظيمية صافية، بقدر ما يمكن تسببه إلى مختلف التيارات والجمعيات والهيئات الإسلامية التي تشكل بمجموعها التيار الإسلامي العام والذي يسكن القول إن الجماعة تلعب في إطاره الدور المؤثر والدفع. وإذا كان يمكن نسب هذه الإنجازات في حالة الانتخابات البلدية، حيث نتموضع هذه التشكيلات الإسلامية لمتموعة إلى التيار الإسلامي العام، إلا أن الأمر في الانتخابات النيابية، حيث يتطلب اختيار رموز محددة (مرشح واحد) في الغالب في دائرة كبيرة، يفضي إلى تفرق هذا الطيف الإسلامي المتنوع وبالتالي إعادة تشكيله على أساس الولاء لتنظيمي الصافي للجماعة الإسلامية وقراراتها السياسية. وبالتالي فمعطيات الانتخابات لبلدية أوسع مدى من معصيات الانتخابات النيابية، فلكل منها حساساتها ومعاييرها وتحالفاتها. في الخلاصة يمكن القول إن الجماعة الإسلامية خرجت من الانتخابات البلدية الأولى بعد الطائف، وبعد التراجع التمثيلي الياي إثر عام ١٩٩٦، منوع من التعويض المعنوي الذي كانت تأمل أن تستكملة وتعيد الاعتبار لقوتها وحجمها مع الانتخابات النيابية عام ٢٠٠٠، الأمر الذي لم يتحقق، بل أجهض بالكامل.

## ب) الخروج من المدن ٢٠٠٤ :

أما الانتخابات البلدية الثانية بعد اتفاق الطائف التي جرت عام ٢٠٠٤ فقد شاركت فيها الجماعة الإسلامية بكثافة، وكانت حصيلتها حسب مصادر لجماعة لفوز بـ ٣٦٩ مقعداً لبلدية و ٦٠ مقعداً اختيارياً، أي إن هناك ٢٢ بلدية في لبنان من أصل حوالي ألف بلدية مملوكة من الجماعة وحلفائها سواء بالأكثرية أو بالأغلبية في خريطة الأرقام والأحجام، تعتبر الجماعة أنها حصدت أرقاماً أعلى من تلك التي حصدها في العام ١٩٩٨. أما في المدن وحديداً صيدا وطرابلس فإن الجماعة «لم نحقق ما يوري حجم حضوره السياسي والشعبي» كما يقول رئيس المكتب السياسي فيها أسعد هرموش في بيروت حاضمت الجماعة المعركة البلدية إلى جانب الرئيس رفيق الحريري وتمثلت ضمن اللاتحة التوافقية الفائزة بمقعد واحد، وهازت بتسعة مقاعد احتيارية مقابل ستة في الانتخابات السابقة، أما في صيدا فقد تحالفت أيضاً مع تيار الحريري وقد هزمت لانتحتهما بكاملها وفارت اللاتحة المافسة لها التي صممت تحالف عبد الرحمن البرزي والتنظيم الشعبي الناصري، إلا أن تحالفاتها في مناطق أخرى كانت مناقضة لهذه

١ - رار حمزة، دور الحركات الإسلامية في الانتخابات البلدية، سروب، المركز السياسي للدراسات، ١٩٩٨، ص ٣٧٧ ٣٩٨

الاتجاه، مهى في طرابلس تحالفت مع الرئيس عمر كرامي ضمن لائحة ضمت الناصريين (المؤتمر الشعبي) والأحاش (جمعية المشاريع) وعدد من الشخصيات وفرت ستة مقاعد من أصل ٢٤ مقعداً لم يكن بينهم أي من أعضاء الجماعة، في الوقت الذي تراجع عدد المخائير الذين فازوا من الجماعة إلى ٣، بعدما كانوا خمسة عام ١٩٩٨، في مواجهة لائحة منافسة تألفت من تحالف بواب ووراء طرابلس (الوزير ميقاني) والنوري الحمر (تيار الحريري)، والتكتل الطرابلسي وحصدت عاصمة المقاعد. كذلك خاضت الجماعة معركة قاسية ضد تيار الحريري وحلفائه في بلدة برحا في إقليم اخروب. هذا التناقص في التحالفات أثار العديد من التساؤلات وعلامات الاستهجان، بل والتشكيك في مصداقية السياسات المحلية التي تنسها الجماعة.

محصلة لتناقص على مستوى المدن في الانتخابات البلدية كانت ترجعية، بل وحد فيها البعض من الإسلاميين تردياً خطيراً ينذر بما هو أخطر في الانتخابات النيابية القادمة. إلا أن قراءة الجماعة على لسان رئيس المكتب السياسي فيها أسعد هرموش مختلفة، حيث اعتبر أن لكل مدينة ومنطقة ظروفها ومعطياتها التي تفرض نوعاً من التحالفات قد يختلف من مكان لآخر. فقد كان قرار الجماعة هو "المشاركة لا المعالبة" في طرابلس وغيرها. وحيث إن تحالف البواب استكمل لائحته، لم يكن أمام الجماعة إلا التحالف مع الرئيس عمر كرامي، إلا أن عامل الوقت كان سلبياً، فقد تشكلت اللائحة قبل ٤٨ ساعة من موعد الانتخاب. ورداً على الانتقادات لواسعة انتي طاولت الجماعة لانسحابها من بواة لائحة إسلامية شكلت على عجل مع عدد من الهيئات والتشكيلات الإسلامية<sup>(١)</sup>، قال "إن قرارنا كان عدم تكرار تجربة عام ١٩٩٨ والتي أدت إلى إقصاء الأقليات جعلنا نقتنع أن التحالف مع كرامي هو الخيار متاح، إلا أن الحل الذي حصل تمثل في الأقلام المسيحية والعلوية، أما في الأقلام السنية فقد كانت الأرجحية لتحالفنا. وكذلك الأمر في صيدا فقد ظهر تفوقنا مع حلفائنا من تيار الحريري في سبيل الممثلة من الأقلام السنية، فيما بدا الحل واضحاً في الأقلام الشيعية والمسيحية وأقلام المجنسين". في المحصلة يعتبر هرموش النتائج المحققة في كل المناطق جيدة جداً. ويرفض هرموش القول إن تحالفات الجماعة في المدن تقرر في لمطبخ لسوري أو كانت أسيرة ضغوطات محلية أو خارجية، مؤكداً أن "خيار الجماعة منذ البداية كان محسوماً في العاصمة بيروت في "التوافق" الذي دعا إليه الرئيس الحريري وكذلك في صيدا. أما في طرابلس فكان هناك مجرد "نصيحة" لتفاهم مع الرئيس كرامي. في المحصلة الجماعة أصبحت شريكاً أساسياً في الساحة

(١) جريدة التملن الطرابلسية، ١٨/٦/٢٠٠٤.



لإسلامية وأكسبها ذلك شرعية وحضوراً سياسياً متقدماً ومميراً، على الرغم من أننا لم نحصل على مقاعد توازي هذا الحضور<sup>(١)</sup>.

إلا أن استراتيجية الجماعة هذه تعرضت لحملة انتقادات واسعة من لأطراف إسلامية الحيفه وخاصة في طرابلس، خاصة بعد البيان الذي أصدره لدكتور رأفت ميفاتي مرشح جمعية الإصلاح الإسلامي والدكتور حسن الشهاب أحد أبرز القيادات السلفية، حيث اتهما على صفحات الصحف الجماعة الإسلامية بالانقلاب على حلفائها في "لائحة المستقلة للإصلاح والتنمية" التي كانت تضم ١١ مرشحاً إسلامياً تعهدت الجماعة معهم على حوص الانتخبات وذلك رداً على ما كتبه د. رامي درغام في جريدة التمدن لطرابلس معتبراً أن قرار الجماعة في شكله الأخير لم يكن قراراً رتالياً أو شخصياً بل كان قراراً مؤسسياً مَرَّ بمحطات تنظيمية متعددة ومصاف ومجالس متخصصة<sup>(٢)</sup>.

وقد تبع اسجال بيان صدر باسم "أصدقاء الجماعة الإسلامية" معتبراً أن التحالف مع الرئيس كرامي لم يكن مفاحاً كما تدعي الجماعة، بل كانت النية مبيتة عنده لإجهاض ولادة لائحة إسلامية، الأمر الذي يدين قيادة الجماعة التي لم تنزم مبدأ لوفاء بعهدا مع المتحالفين معها والمحافظة على مصداقيتها مع حلفائها، إذ كان بإمكانها أن تعلن منذ البداية قرارها الصمني بالانحياز إلى خط الرئيس كرامي. ويعتبر هذا البيان أن لجماعة طعت الصف الإسلامي وحرحت عن خط الاستقلالية والتميز ولعهد لدي قطعت على نفسها يوم شابكت الأيدي في ٢٣/٥/٢٠٠٤ أمام الآلاف من المشاركين في مهرجان إعلان اللائحة الإسلامية، الأمر الذي يشكل نقصاً للعهد والمواثيق وحيانة للمدائي والمشروع الإصلاحي. يحلص البيان رداً على الادعاء بأن الجماعة في حير بالقول بأنها ليست بحير على الإطلاق، بل هي تستقل من هزيمة إلى أخرى منذ عام ١٩٩٦ وحتى عامها هذا، ولا يخلصها من حالة الهزيمة والضياع إلا عودتها إلى الحق وإلى التعاون مع الصف الإسلامي. فقد حصدت الجماعة هزيمتها في صيد طرابلس والميما والبدوي وسنين وبرقايل وعكار وأماكن أخرى مما يعني أنها ليست بحير وهي تحتاج إلى مراحة شاملة وكاملة لمشروعها وخطابها وعلاقتها والميثاق الإسلامي الذي أعلنته في مؤتمرها الأخير في بيروت<sup>(٣)</sup>، إنها بحاجة إلى من

(١) حسين أبو ب. "مؤتمر تقييمي للجماعة الإسلامية يدافع عن الخيارات الانتخابية"، السفير، ٢٩/٦/٢٠٠٤.

(٢) راجع جريدة التمدن لطرابلس، ١١/٦/٢٠٠٤.

(٣) وهو المؤتمر الذي عقد في فندق كراون بلار في ١٤/١٢/٢٠٠٣ وصدر عنه ما عرف باسم الميثاق الإسلامي في لسان وشاركت فيه قوى وجمعيات وشخصات إسلامية لسانية عديدة.

ينصحها ويسدها من خارج صفها. (١)

يتابع أحمد خالد السجّال مؤكداً أن خسارة مقعد بلديها أو هيك لا يمكن أن تحد من نطلاقة الإسلام وحركته المجتمعية، طارحاً مقاربة جديدة تتجاوز الرؤية الحزبية الضيقة، معتبراً أنه «ولو فشل بعض الإسلاميين في الدخول إلى المجلس البلدي في طرابلس فقد دخله آخرون يمثلون الإسلام كما نمثله وأكثر. ونحن لا نحتكر الإسلام لأنفسنا، فالإسلام لا يمكن تحجيمه على مقياس فئة أو حركة وإنما هو روح تسري في الأمة. . . وليس من ثبما تصنيف الناس إسلامياً ونحس الذين أنكروا على غير مدأ التكفير والتبذيع. (٢)

ومن الطبيعي أن يستمر النقاش والسجال في طرابلس وصيدا، حيث تتمتع الجماعة بثقل مؤثر، وأن يتخذ طابع الحدة، فما حدث في الانتخابات البلدية ليس مفصلاً عما حدث في الانتخابات النيابية وبالتالي عما يحدث داخل جسم الجماعة من نقاش وصراع وتجاذب هو نتيجة طبيعية لسلسلة التراجعات الناجمة، كما يقول الأمين العام السابق فتحي يكر، عن أخطاء منذ العام ١٩٩٦ والتي تعاقمت في دورة ٢٠٠٠ النيابية وأدت إلى تشرذم الصف واهتزاز صورة الجماعة في الساحة الإسلامية (٣).

## ٦ - الخيارات الملتبسة على عتبة القرن الجديد

تركزت المشاركة في الانتخابات النيابية آثاراً سلبية على بنية الجماعة الإسلامية وصدعت وحدتها التنظيمية وأظهرت تناقضات سياسية وشخصية كامة واحتقاناً داخلياً ظهر علانية على عدة مستويات. فعلى الصعيد النظري وبعد خروج فتحي يكر من الأمانة العامة للجماعة بما يشبه لاقطاب التنظيمي، أصدر عام ١٩٩٨ كتابه المهم نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، وعدا عن تقديمه لقراءة تحديدية لأساليب العمل وتشديده على نبد العنف والعمل المسلح، وتنظيره لفقه التغيير والوصول إلى السلطة، وتبنيه للخيار الدعوي والعمل الشعبي والجهاهيري، كما سبق وفصلنا ذلك، نتمسك أيضاً مرارته وهو يتحدث في مقالات ودراسات عدة عن إصراره على أن مسألة "الشورى" داخل مؤسسات الجماعة وخارجها هي "معلمة" وليست "ممرمة". وأن

(١) انظر: جريدة التمدن، ١٨/٦/٢٠٠٤.

(٢) بعرف عن نفسه في حريدة التمدن بالمسؤول السابق لمجلس محافظة الشمال في الجماعة الإسلامية في مقال نشره رداً على من يتقدمون بحالفات وسامات الجماعة (انظر: التمدن، ٢٥/٦/٢٠٠٤).

(٣) حريدة المستقبل، ١٤/١٢/٢٠٠٠.

القيادة فردية وليست جماعية، مميزاً بين القيادة "الأبوية" التي يعترضها الأصلح والأكثر تعبيراً عن روح الإسلام، والقيادة التنظيمية التي تحول الشر إلى آله صماء تعمل ميكانيكياً وفق بنود وقواعد حامدة<sup>(١)</sup>. ويدعو أن هذا الإصرار يقف وراء العديد من الاختلافات التي يلتمس من خلالها القارئ ألم ومرارة الكاتب والمؤسس ولمربي الذي حذله بعض تلاميذه، خاصة حين يشير إلى محاولاتهم - من دون أن يسميهم - باسم الشورى نقيض افئاد والمسؤول، رافضاً ومستهجنأ فكرة الثنائية التنظيمية التي تمسك بها هؤلاء<sup>(٢)</sup>. بل يشير ضمناً وبمرارة أقوى إلى أحد نواب كتله الذي «أخذته فتنة السلطة وستمراً محاسنه الحكام بالرغم من إنكار الجماعة لذلك وحجبها الثقة عن الحكومة، بحجة متابعة أحوال الرعية»<sup>(٣)</sup>.

يتبع يكر كتاباته من خارج موقع المسؤولية التنظيمية في الجماعة بعد خروجه انملتبس أواسط التسعينات من الأمانة العامة، فيكتب بعد الانتخابات النيبية عام ٢٠٠٠ ما يميل أن نتائجها هي بمثابة الكارثة على الحركة الإسلامية في لبنان، نظراً للأصوات المتدنية والمعية التي نالها مرشحوها، والتي أدت إلى إخلاء الساحة الاشرعية للعابئين الذين يترصون الدوائر بالإسلام وأهله، بل أدت فضلاً عن ذلك إلى إضعاف شوكة الطائفة الإسلامية السية بشكل حاصر<sup>(٤)</sup>. ويعدد أربعة أخطاء ارتكبتها القيادة الجديدة، الأولى تمثلت بأخطاء داخلية أدت إلى استرسال البعض في أهوائه ومصالحه لخاصة، ولثانية تمثلت بتعطيل المحاصن الثبوية والشايطات الدعوية وعدة الهمم السياسي. ولثالثة تمثلت بالتأثير ببعض الظروف المحيطة عند اتحاد القرار السياسي والانتخابي (من دون أن يوضح طبيعة هذه الظروف والتي أرحعها البعض إلى الظروف الإقليمية)، والرابعة تمثلت بالتسرع في اتخاذ قرارات الفصل أو البتر التنظيمية وعدم الحفاظ على وحدة الصف<sup>(٥)</sup>.

- (١) حرية الإنشاء اطرابية، (٩ شاط/فراير ٢٠٠١)، العدد ٦٦٣٨ انظر دراسة فتحي يكن التي شرحت على حلقات بعنوان: «القيادة الرشيدة بين النظرية والتطبيق».
- (٢) فتحي يكن، نحو صحوة إسلامية ... م. س، ص ٣٠٠.
- (٣) المرجع نفسه، ص ٢١٤.
- (٤) فتحي يكن، «الانتخابات النيبية في ضوء المس الإلهي، فراءه شرعيه لممارسه الساحة لإسلامية» دراسة مشورة في حرية الإنشاء، طرابلس - لبنان، (٢ شباط/فراير ٢٠٠١) «عدد ٦٦٣٧
- (٥) يمكن اعدار فصل أو تجميد نائب الجماعة السابق خالد الصاهر الذي رفض سحب ترشيحه عن مقعد عكار عام ٢٠٠٠ إثر اتفاق انتخابي، دخل موحه النائب السابق أسعد هرموش في لائحة أسمسية في الذائرة الأولى ولكن عن مقعد الضنية، وكانت الدائرة الثانية تصم أقصه (عكار الضنية - شري) واشترطت اللائحة التي دخلها هرموش سحب مرشح لجماعة في عكار وقد -

يمكن اعتبار هذه الكتابات عن "القيادة الرشيدة" نوعاً من النعت الذاتي الحريء، لكنه يأتي من خارج المؤسسة، أو بعد الخروج منها إثر خلافات مرمرة فحرتها مسائل الانتخابات والمشاركة السياسية، ولأول مرة تتصدى المؤسسة لمؤسسها فتطالبه بالتقيد والتجريح، وكانت البداية مع ما كتبه المهندس عبد الله باني، من القيادات التاريخية في الجماعة، على صفحات جريدة الإنشاء الطرابلسية كرد على مقالات فتحي يكن، معتبراً هذه الكتابات نوعاً من التمسك للتمكن، منهما صاحب "القيادة الرشيدة" بأنه يعتمد أسلوباً فيه الكثير من «وضع اليد على المؤسسة طيلة ما يقرب من خمسة عقود، والاستئثار الشخصي بأول مشروع تروي وتحويله لمصلحته تحت مقولة خدمة المسلمين... وبإلته يخدمهم». ولا يتوقف باني عند ذلك بل يكيل بعض الاتهامات الشخصية ليكن مشككاً بدمته المالية منهما إياه بالاستيلاء على أموال التنظيم، وبأنه كان يتفرج من الخارج حين كان غيره يحوص غمار الحروب<sup>(١)</sup>. واستتبع هذا الرد ردوداً أعف من قيادات أخرى استهجنّت تحول الحوار إلى نوع من التحريج الشخصي<sup>(٢)</sup>. وهو الأمر الذي يعكس عمق التناقضات والخلافات التي فشلت كل المحاولات لتجاوزها رغم السوية التي قضت بتولي يكن لرئاسة مجلس شوري الجماعة والتي لم تعمر طويلاً حيث أعلن استقالته من هذا المنصب في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣.

وما إن انتهت الاستحقاقات الداخلية للجماعة مطلع آذار/ مارس ٢٠٠٤ حتى نبين أن هذه التناقضات مرشحة للاستمرار، فقد تأكد فيها عودة الشيخ فيصل موسى إلى الأمانة العامة، وتعيين النائب السابق أسعد هرموش رئيساً للمكتب السياسي رغم الاعتراضات الداخلية العديدة التي ظلها تدخل الأمين العام شخصياً، وصولاً إلى مغادرة المهندس عبد الله باني موقع المسؤولية الشمالية بعد أن شعله لعقود عدة من امرم وحلول الشيخ عزام الأيوبي محله بالإضافة إلى الدكتور رامي درعام. واللافت كان

= أدى ذلك إلى رفض مرشح الجماعة في عكاك سحب ترشيحه، وبالتالي إلى صدور قرار فصله، وهذا ما اعتبره يكن، فضلاً عن قرارات فصل وعقوبات بحق أعضاء آخرين، مثلاً عن انقراض المشرعة والمخاطنة.

- (١) جريدة الإنشاء، الطرابلسية، نشاط/ فبراير ٢٠٠١، العدد ٦٦٤٠.
- (٢) انظر بعض هذه السجلات والردود على صفحات جريدة الإنشاء وخاصة ما كتبه المحامي رشيد كركر بعنوان: «الأيام الصعبة» حروب أزقة لا تصنع تاريخاً ولا أبطالاً» واشيخ سعيد هرموش بعنوان: «أين كنا وماذا أصبحنا» يشير فيه كيف أصبح هؤلاء «الشعارات والعهود والميثاق وأصبحوا لغوة في أنف مثله بالكثير من الدماء والصحناء، وكيف أصبح الأثران على مذهبهم يعني العمالة والرحلة يعني الاستسلام... بالإضافة إلى ردود وسجلات متعددة بين قيادات وكوادر الجماعة انظر عددي جريدة الإنشاء في ٢٣ شباط/ فبراير ١٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠١، رقم ٦٦٤٠ و٦٦٥٣.

وصول عسان حليص إلى رئاسة مجلس شورى الجماعة والذي توافق مع تعديل النظام الدخلي لهذا المجلس بحيث أصبح اتخاذ القرار فيه يتم على أساس تصويت انصف زائد واحداً بدل أكثرية الثلثين، كما منح هذا التعديل للأمين العام صلاحية تعيين أعضاء في مجلس لشورى الذي يتم اختيار أعضائه بطريقة الانتخاب من قبل الأعضاء العاملين في كل المناطق اللبنانية، وهو ما أثار اعتراضات عديدة، خاصة بعد استخدام الأمين العام لهذه الصلاحية بتعيين النائب السابق هرموش رئيساً للمكتب السياسي ولنائب السابق رهير العبيدي والدكتور علي الشيخ عمار والمهندس عبد الله بابتي أعضاء معينين كملي العضوية في مجلس الشورى<sup>(١)</sup>، فيما بقي لدكتور فتحي يكر خارج دائرة انقرار في حصوة نعكس موقفه غير المتعائل بإمكانية الإصلاح للوضع انداخي والتنظيمي للجماعة، ولمواقفها من مختلف القضايا والملفات السياسية الدسائية والعربية والإسلامية.

نين هذه التطورات التنظيمية والسجلات المرافقة والتي تحدث في بعض أوجهها طابع لتجريح الشخصي، أن السة التنظيمية للجماعة لا تزال هشة ومشخصة، وأن الروح المؤسسية وثقافة الحوار الديموقراطية وتقاليد النقد والمقد لدي اني تحفظ حق لاحتلاف داخل تنظيم لا تزال طرية أمام مفاهيم لطاعة والولاء بل إن مفاهيم لمحاسبة والمراجعة والتعيم الداتي النني هي من أساسيات العمل لجماعي تبدو متواضعة وهشة نسبة إلى العمر التنظيمي والتجربة السياسية التي تحترق شحة من الدروس لنتيجة عن محطات شهدت إشكالات ونزاعات وخلافات تنظيمية ومسابية في مرحلة لتأسيس والتي خرج بنتيجتها العديد من الكوادر والقيادات احتارت الاستقلال التنظيمي مع الاستمرار في التمسك بالمشروع الإسلامي. ويمكن القول إنه من تحت عباءة الجماعة حرحت جمعات وتنظيمات وحركاب وروابط كما لم يحدث مع أي قوة تنظيمية أو سياسية من قبل. تكفي مراجعة تاريخ قيادات ومؤسسي لعدد من الحركات والجمعيات في الشارع السني، خاصة تلك التي ظهرت بدءاً من أواسط الستينات، وشكل ملحوظ في طرائس والشمال، حيث المواقع الأكثر تأثيراً للجماعة، يلاحظ المرء حجم الريف المذهل الذي أصاب الجسم التنظيمي للجماعة وتسبب بخروج العديد من الكوادر والقيادات.

بعض التحليلات تعيد أسباب هذه الظاهرة إلى "فتنة" المان الذي تدفق على الجماعة في الستينات من السعودية ومن قيادات لإخوان المسلمين لتي لجأت إليها

(١) عمر صالح، "الجماعة الإسلامية" نحو اعرال السياسة"، حريدة التمدن الطرابلسيه، ١٩/٣/٢٠٠٤، العدد ٩٧٨

والى دول الخليج في أوج المواجهة مع التيار الناصري، وهي أموال حاءت على شكل هبات وتسرعات لمؤسسات تربوية واجتماعية تشرف عليها الجماعة أسالت بعد بعض الكوادر والقيادات خاصة حين غابت الشفافية في كيفية التصرف بها وهذا ما يمكن نسيبه بوصوح من خلال الاتهامات المتبادله بين قيادات الجماعة ولتي أشرب بعضها المشور على صفحات الصحف المحلية في طرابلس، فحرح من خرح ونقي من نقي. إلا أن الجميع حظي بجوائز وغنائم تمت تعطينها باسم جمعيات ومدارس ومستوصفات وعقارات، سحل غالبيها بأسماء شخصية أو باسم جمعيات وهمية وشكلية.

ورغم وحاهة هذا التحليل والمؤشرات الواقعية الداعمة له، إلا أن المعطى امالي بتقديرها ليس سبباً كافياً لتفسير الخروج المكثف لبعض الكوادر والذي شكّل ظاهرة مميزة انتهت بخروج المؤسس نفسه على الجماعة التي أسسها. ونحن نميل إلى وجهة أخرى في تحليل هذه الظاهرة نقودا إلى قراءة الفلسفة التنظيمية الماظمة للعلاقات بين الأعضاء والمنظمة لآليات اتحاد اقرار على المستوى التنظيمي وعلى المستوى السياسي والفكري. هذه الآليات كانت عاجرة عن امتصاص الخلافات وتنظيمها وستييعها وأقصى ما كانت تقدمه تسويات مؤقتة نؤحل المشاكل وتخفف من حدة لتحاذات بما يجمع حدوث شقاقات "تحتية" لكنه لا يمنع حدوث خروقات "عوقية" عبرت عن نفسها بالحروج شبه المتكرر لقيادات وكوادر كان يمكن لها أن تلعب دوراً عميقاً ومؤثراً في الحركة السياسية الإسلامية، الأمر الذي شكل نزيفاً "كارثياً" أضعف به الجماعة وشئت تركيزها وهذم بعض ما تم بناؤه، وأخر امتداد الجماعة وانتشرها وامتص قدرتها على التأثير الشعبي والفاعلية السياسية.

كانت المفاهيم التنظيمية التأسيسية تقوم على فكرة الطاعة والولاء القائم على شحنة زائدة من السلطة الأبوية، وماخ تنظيمي لا يشجع على المراجعة والتقد والمحاسبة والمساءلة، الأمر الذي يقتل روح المشاركة والعمل الجماعي ويعطل الاجتهاد والإبداع ويحعله عملاً فردياً حبوياً. هذه الفلسفة التنظيمية عتر عنها فتحي يكر، عندما أكد في كتابه المهم بعد حروجه من الجماعة، على بعض أبعادها الدالة، فهو بقي مصرراً على أن الثوري "معلمة" وليست "معلمة" وكتب حولها المصمحات الطوال<sup>(١)</sup>، مشدداً على أن القيادة في الإسلام فردية وليست جماعية رفصاً نقييد القائد أو الأمير مستكراً أي محاولة للاعتراض على هذه الفلسفة مستثلاً كيف يمكن لقائد أن يقود وأن يتحقق له السمع والطاعة إن كان رأيه ورأي مخالفه سواء؟<sup>(٢)</sup> رافضاً شدة

(١) فتحي يكر، نحو صحوة... م. س، ص ٢٩٢ وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٩.

ما يسمى "التراتبية التنظيمية" معتبراً من ينادي بذلك لا يعلم شيئاً من فقه الشورى وفقه الولاء والقيادة<sup>(١)</sup> وبالتأكيد ما كان يمكن لهذا الكلام أن يقال بهذه الحدة وبين دفتي كتاب بعد حروجه من الأمانة العامة لولا أنه كان يعثر عما يجري في كواليس الجماعة ويعكس بدقة النهواحش والقاشاشات المتركرة على آليات اتحاد القرار وصلاحيات المستويات القيادية وكيفية اختيارها ووصولها إلى مجلس الشورى والمكتب السياسي وسائر المجالس التنفيذية.

لا أنه من الإصاف القول إن الجماعة أخذت منذ اتسعيات في تنظيم سيتها الداخلية وعقدت أكثر من مؤتمر تنظيمي، وأصبحت وبشكل تدريجي وبطيء تدخل بعض التعديلات على لوائحها وأنظمتها، فأصبحت مؤسستها الداخلية وآليات اتخاذ القرار فيها واتخاب المستويات القيادية، سواء على مستوى المناطق أو المحافظات، أو على مستوى مجلس الشورى والمكتب السياسي، أكثر وصوحاً من ذي قبل رغم الاتحاذات الدخلة التي استمرت حتى المؤتمر الأخير المعقد في آذار/ مارس ٢٠٠٤، واستي تمحور بعضها على صلاحيات الأمين العام لجهة تعيين من يراه في مجلس الشورى والمكتب السياسي إضافة إلى من يشم انتخابه. فضلاً عن تشكيل لجان قانونية قصده لفحص النزاعات الداخلية أو التحكيم بشأنها. يمكن القول فعلاً إن الجماعة أخذت تنحى نحو حسم خياراتها التنظيمية وفلسفتها في العمل الجماعي، وإن سطر وتردد، ولكن بشكل تدريجي يتجه نحو ترسيخ آليات اتخاذ القرار والمحاسبة والمساءلة ورسم حدود الصلاحيات والتراتبيات التنظيمية بما يشكل معطفاً هاماً في تريحها التنظيمي قد يساعد على امتصاص الخلافات ويساعد على تنظيمها واستيعابها بهدف أن يصحح التنوع في الآراء والاجتهادات مصدر عنى لا سبب شقاق ونزاع أو خروج عنى الشرعية التنظيمية، الأمر الذي كان سبباً لتزييف الكوادر المزمن ولهدر الطاقات البشرية في الجماعة.

ومع ذلك يمكن القول إن دخول عناصر من الآليات الديمقراطية وتبني بعض من أوجه الشورى "الملمرة" كعناصر تأسيسية في البنية التنظيمية الجديدة للجماعة يشكل عنصر قوة في توطيد وحدة التنظيم، لكنه غير كافٍ لوحده ما لم يتأسس على ثقافة إسلامية حديدة لا تعتمد "التأرجح" بين إيديولوجيا التكفير القطعية ومنهج الدعوة والمشاركة والاعتراف بالآخر من دون هدر إيمانه والحكم على صحيح إسلامه. هذا لتأرجح بين المنهجين سبب في بنية فكرية ثنائية الوجه تعتمد مدأ "لكل مقام مقال" أو ما يقال هي الداخل لا يقال في الخارج تحت عنوان فقه "الضرورة" و"المرحلة".

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٠.

وذلك أمر طبيعي لأن الثقافة التنظيمية والدعوية تختلف باختلاف المذهب الفكري المعتمد، فالقول بالمشاركة والدعوة السلمية بالكلمة الطيبة والاعتدال عن منطق الاحدية والتكبر، وتسي منهج الحوار والاعتراف بالآخر يتطلب ثقافة فكرية معممة بوضوح وبدون التباسات داخل الوسط التنظيمي أولاً، ثم يجري التعبير عنها في لمشروع السياسي والممارسة السياسية التي تكون المواقف والتحالفات تعبيراً عنها. وبالتالي يتطلب الأمر مساراً متوازياً يتواكب فيه التجديد التنظيمي مع امراحة الفكرية والممارسة السياسية، مما يخلق دينامية جديدة يمكن القول معها إن تحولاً حديداً قد حصل. فهل حدث مثل هذا الأمر مع الجماعة الإسلامية؟ وما هي المستجدات في مشروعها الفكري والسياسي التي يفترض أن تواكب بعضاً من التغيير الحادث على المستوى التنظيمي؟

يمكن القول إن الجماعة الإسلامية بعد خروج المؤسس فتحي يكن حاولت بقيادة أمينها العام الحديدي الشيخ فيصل مولوي أن تخطئ نهجاً حديداً، لكن هذه المحاولة إذا ما تفحصنا الوثائق والأدبيات والبيانات الصادرة عنها، سنجد أنها تدور في الفلك الفكري والسياسي ذاته مع بعض التنقيحات الملتزمة التي طاولت بعض المسائل الإشكالية في مشروع الحركة الإسلامية عموماً. ويمكن أن نسجل الملاحظات التالية في هذا المجال - استمرار تأكيد الجماعة على لسان الشيخ فيصل مولوي التزامها تراث الإخوان المسلمين الذي «أطلقه الشيخ حسن البنا بنظرته الشاملة والسياسية أيضاً والرغبة في السعي مع جميع الناس لإعاده حكم الله إلى حياة المسلمين». لكنه مع هذا يؤكد على لسانه الجماعة ولا ينفي أن الجماعة لها وجود في الساحة الفلسطينية الإسلامية بما يعني أنها في حركتها تتجاوز لبنانيتها<sup>(١)</sup>

- الإعلان بشكل صريح أن لبنان ليس مؤهلاً لقيام حكم إسلامي عقائدي كما أنه ليس مؤهلاً لقيام حكم أحادي الجانب، لكنه مع ذلك يقول «أما عن مسألة الجزية والذمة فيقول المولوي: «إنها صيغة مطروحة من المسلمين وإذا لم يقبلها غير المسلمين فيمكنهم أن يطرحوا ما عندهم، وتتم على صيغة أخرى لأن صيغة الحرية ليست صيغة وحيدة في التاريخ الإسلامي والشرعية الإسلامية، فصيغة اليهود والتعايش معهم كانت بلا حزية وإنما بتوافق بين الجانبين على رفض العدو الخارجي وعلى التعايش»<sup>(٢)</sup>. ويضيف «إننا نعتقد بأنه من الأفضل للعالم كله أن يعيش في ظل حكم إسلامي لأنه يضمن العدل لجميع الناس أكثر من أي حكم آخر».

(١) حوار مع الشيخ فيصل مولوي؛ مجلة الوسط، العدد ٣٣٥ (٢٩/٦/١٩٩٨).

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.



- صرحت الجماعة إثر مؤتمرها العام المنعقد في العام ١٩٩٨ تأسيس حزب سياسي، قيل حينها إنه سيجمل اسم "حزب الإصلاح"، وفي تقرير ذلك يقول المولوي إن المجمع اللبناني المتنوع والمتعدد الطوائف يجعل «تطبيق الأحكام الشرعية غير ممكن عملياً». لذلك رأت الجماعة أن استمرار الدعوة للبدء لا يمتع التعامل مع الواقع ضمن حدود الممكن خصوصاً أن الأمل سجاج الدعوة في المدى المظور وضمن ظروف سان يعتبر بعيداً. وإن بقاء الواقع اللبناني كما هو مصر بمصالح المسلمين.. وما أن الكثير من المبادئ الإصلاحية الإسلامية مقبول من المجتمع اللبناني وحتى من لطوائف والأديان الأخرى، توجهننا إلى إقامة حزب سياسي حديد يطلاق من الإصلاحات الإسلامية المقبولة التي يمكن أن تقلل بها الطوائف الأخرى.. ولا يرى صرراً من تسميتها إصلاحات وطنية. وهذا ليس بديلاً عن الدعوة إلى الله وشر الوعي الإسلامي وستبقى الجماعة إلى جانب الحزب السياسي الذي سينطلق منها لكنه لن يكون محصوراً في إطارها بل سيتوجه إلى اللبنانيين كافة<sup>(١)</sup>. إلا أن هذا المشروع تم حبه وستهاده فيما بعد، رغم أن بعض المصادر تعيد أنه «لا رل مطروحاً ولم يحسم بعد»<sup>(٢)</sup>.

- ورغم أن المولوي يطرح شعار دولة الإنسان إلا أنه يعتبر أن هذا ليس بديلاً عن دولة "الوحي والشرعة" التي تبقى "الهدف"، أما دولة الإنسان فهي "المنطلق". لذلك سرفض أن يعتبر طرحه هذا تارلاً تكتيكياً أو مرحلياً «فنحن لم بديل اقتناعاتنا اعتقادية». أما الطريق إلى تحقيق اقتناعاتنا فهو لا يخضع للأهواء وإن كان يتعامل مع الواقع. والفقه الشرعي الدقيق هنا يطلق من المصوص وهي حامدة، ليعالج الواقع ولظروف وهي متغيرة، لذلك لا بد أن يكون متحداً بشكر ديم». وهو يعتبر أن امشاركة السياسية في نظام غير إسلامي حائزة أو واجبة بشروط معينة. ويمكن بالتالي «لإسلاميين أن يتحالفوا مع السلطة ضد المعارضة أو مع المعارضة ضد السلطة وذلك لتحقيق الممكن من مصالح الناس.. وهذا ليس مسياً على فقه الضرورة وإنما على فقه الواقع»<sup>(٣)</sup>.

لا شك في أن المتمحصر للخطاب السياسي الحديد الذي بدأت تستخدمه الجماعة يشير بوضوح إلى حقائق جديدة بدأت تتكوّن في الذهنية السياسية الموروثة، وما طرح فكرة "حزب الإصلاح" إلا تعبير عن رغبة دافية للمتحص من أعاء لتسميه

(١) جريدة النهار الثانية، ١٩٩٨/٩/٨.

(٢) جريدة المستقبل اللبانية، ٢٠٠٣/١/٩.

(٣) جريدة النهار الثانية، حوار مع جهاد البشير، ١٩٩٨/٩/٨.

التي شوهرتها ممارسات ما عرف باسم "الجماعة الإسلامية" في مصر والحرائر وانعكاساتها على الساحة اللبنانية، خاصة لجهة الانخراط في السلم الأهلي والتعايش بين المسلمين والمسيحيين والمشاركة في الحياة السياسية والمدنية والقيادية. إلا أن التدقيق في مضامين الظروف الجديدة يكشف عن تردد شديد في تبني أي احتفادات جديدة، بل يمكن القول إنها صياغات وقوالب محدثة لمضمون سابق وعديم، فهذه المواقف سبق أن طرحتها القيادة السابقة، ولم تستطع القيادة الحالية أن تحولها إلى برنامج عمل سياسي، بل هي أخفقت في إنتاج كادر سياسي يتبنى مشروعاً إسلامياً متكاملأً قدرأً على التسويق والطرح المناس. بل يمكن القول إن الجماعة تعاني من فقر مزمّن في الثقافة السياسية ومن ضعف في التأهيل السياسي والمعرفة في أصول الدعوة الجماهيرية ويتصل بهذا الأمر - حسب قول مسؤول سابق في الجماعة - مسألة التأهيل لشئات أمام تيارات الفكر الديموقراطي واتجاهات حقوق الإنسان من دون التفريط بالشواثب الفكرية والعقائدية والسياسية، وهذه مهمة صعبة، وليست مطروحة على الحركة الإسلامية في لبنان فقط بل هي جزء من مشكلات الحركة الإسلامية العالمية. ومؤدى ذلك كله أن الجماعة أمام تحديات جديدة يتوجب مواجعتها بعقلية متحفزة، ولا سيكون أمام إحدى حالتين - حسب تعبير المسؤول السابق - الأولى تفرط ببعض الشواثب العقائدية الإسلامية والثانية تظهر وكأنها في حالة تعنت قاتل في مواقفها المتصنعة بديموقراطية وحقوق الإنسان<sup>(١)</sup>.

يتغذى هذا التحليل من نجاحات ثم إخفاقات الجماعة منذ مرحلة ما بعد الطوائف حيث قررت الانخراط في المعادلة السياسية اللبنانية، فحصلت على ثلاثة مقاعد نيابية عام ١٩٩٢ ثم فشلت في الحفاظ على أي منها وأخفقت في تثبيت دور فاعل في المشهد السياسي اللبناني. وهذا ما دفع القيادة الجديدة إلى محاولة الخروج من اوضاع "المأزوم" أكثر من مرة، تارة بالتركيز على الإصلاح الداخلي وإجراء المصالحات بين القيادات المختلفة، وتارة أخرى بتعديلات يتم إدخالها على البنية التنظيمية والنواحي الداخلية، ونادراً ما تم الاقتراب من المواضيع الساحة التي تطل حوهر المشروع الإسلامي وخاصة في أبعاده الفكرية والسياسية الجديدة والمستجدة في عصر العولمة ونداعياتها على كافة المستويات. وتبدو المحاولة التي جرت إثر المؤتمر الأخير للجماعة (٢٠٠٣) والتي تمثلت بطرح ما سمي "الميثاق الإسلامي في لبنان"، الأكثر جرأة في هذ المجال، بل إن الرهان على هذه الوثيقة باعناها مايمستو<sup>٢</sup> و وثيقة

(١) مصعب حيدر، "الحركة الإسلامية عام ٢٠٠٠"، مجلة النور، لعدد ٨٩ (شربن الأول/أكتوبر، ١٩٩٨). وكاتب المقال عزف عن نفسه بأنه مسؤول سابق في الجماعة الإسلامية

"لقرن" للإسلاميين في لبنان كان كبيراً، نظراً للتسويق الكبير الذي رافقها، والمشاركة المكثفة في نقاشها، كما أشارت مصادر الجماعة، والتي شاركت فيها نحو مئمة شخصيه إسلامية قبل وضع صيغتها النهائية. بحيث أريد لهذا الميثاق أن يشكل مرجعية فكرية - سياسية للقوى الإسلامية في لبنان يجري على أساسها وضع برنامج عمل للمرحلة المقبلة<sup>(١)</sup>.

تتوزع الوثيقة على ثلاثة أقسام، في القسم الأول وهو تحت عنوان المنطلقات الفكرية تندرج تسعة عناوين، تبدأ باعتبار «الإسلام هو دين الله الموحى به لجميع أنبيائه ورسله وهو رسالة الله الخاتمة للناس أجمعين»، ثم تتناول مسألة العيش المشترك فتقدم تأصيلاً إسلامياً لهذا المفهوم يقوم على أربع ركائز، في الأولى احترام الآخر والاعتراف به ولتعامل معه، وفي الثانية اعتبار الأخلاق قيمة مطلقة لا تتأثر باختلاف الدين، وثالثاً العدالة التي هي من أهم القيم الإنسانية التي تفرض على السلطات لقائمة أن تسعى إليها من خلال قوانينها وأحكامها القضائية، ورابعها التعاون الذي لا معنى للعيش المشترك بدونه.

تتوقف الوثيقة عند مسألة تطبيق الشريعة فتقرر أن الدين في سطر الإسلام ليس مجرد العقيدة والعبادة بل يشمل كل أنواع التشريع للفرد والمجتمع، لكن هذا لتتوزع الطائفي في لبنان لا يجوز أن يؤدي إلى انتهاك حريتنا بأن نعتقد ما نشاء وأن نعبر عن أفكارنا في حدود نظام المجتمع وأمنه وأن ندعو الناس إلى ما نرى أنه يسعدهم ونتوقف لوثيقة عند المادة التاسعة من الدستور اللبناني التي تصون وتحمي حرية الاعتقاد، مؤكدة التمسك بها والانطلاق منها في الدعوة إلى نسي أحكام الشريعة الإسلامية. لاعتقادنا أنها تحقق أفضل تنظيم للحياة الاجتماعية بين الناس، معتمدين الحوار والإقناع وليس الفرض والإكراه.

وتعتمد الوثيقة صياغة مرنة من مطلب إلغاء الطائفية السياسية، رافضة أي محاولة لتمرير القانون الموحد للأحوال الشخصية - ولو كان اختيارياً - مؤكدة أن لكل جماعة دينية في لبنان مساحتها الخاصة تمارس فيها شعائرها الدينية وأحوالها الشخصية ضمن ساحة المجتمع العامة.

أما موضوع الإسلام والمرأة فنرى الوثيقة وحدة الخلق والنشأة مع اختلاف الوظيفة المصاطة بكل منهما. وتعتبر أن الإسلام يقرر مبدأ المساواة المطلقة فيما يتصل

(١) نشرت الوثيقة في الصحف اللبنانية في ١٢/١٢/٢٠٠٣. واعتمدا في تحليلنا الصيغة النهائية للميثاق التي اعتمدت للنقاش خلال المؤتمر للمعقد في فندق كروني بلراء، والذي شارك فيه إضافة إلى قيادة الجماعة هيئات وتجمعات وحركات وجمعيات وشخصيات إسلامية لبنانية.

بالكرامة والمسؤولية، ومع ذلك فاختلاف الوظيفة يتعلق برعاية الأسرة أنتى هي من مهمات المرأة بلا حدال، أما "فائض" الوقت والجهد حين يوجد فإنه يحور لمرأة أن تستخدمه للقيام بسائر الواجبات والنشاطات من اقتصادية وسياسية وحتى عسكرية عندما يتعرض الوطن للخطر. والإسلام كما تقرر الوثيقة يصع للمرأة صوبط تحفظ لمجتمع مثل حجاب المرأة، وتحريم الحلو، وتحديد شروط الاختلاط . وكلها آداب تحمي وتصون وبعضها سدّ للذرائع أمام المعاسد والمحرمات.

في موضوع الجهاد تأكيد على أصوله الشرعية حيث نذهب الوثيقة إلى رفض أي تفسير له يجعله موجهاً ضد المجتمع الذي نعيش فيه أو يجعله يطل إحوات المواطنين من نساء الديانت الأخرى مما يؤدي إلى خلخلة السّم الأهلّي وتمريق الوحدة لوطنية. وتقر الوثيقة مبدأ النهي عن المنكر لكنها تعتبر أن استعمال القوة فيه غير مشروع. فالواحب الشرعي تحاه المنكرات العامة الشائعة في المجتمع هو الإنكار باللسان وتقديم للنصيحة، مع التأكيد «أننا سظل نرفع صوتنا ضد كل المنكرات التي تنتشر في لبنان وخاصة الفساد الأخلاقي الذي نروج له بعض وسائل الإعلام».

تقدم الوثيقة أيضاً قراءة لمسألة الإرهاب والمقاومة، فتعتبر أن الإسلام يرفض الإرهاب ولا يقبل إلحاق الأذى بالأفراد أو الشعوب وحتى بالحيوان، أما حين يعتدي على الناس في حقوقهم أو كرامتهم أو دينهم أو أرضهم فمن حقهم أن يردوا العدوان بحبله والبيادى أظلم. وتشدّد الوثيقة على أحكام القتال في الإسلام «لذي يمس قتل الأطفال والنساء غير المقاتلات أو الشيوخ غير المقاتلين أو الرهبان في الصوامع أو العسفاء أو التحارة». وتعتبر أنه من الظلم أن توصف مقاومة أي شعب لعدو يحتل أرضه بأنها رهاب لأن لاحتلال هو الإرهاب بعينه. وهي إذ ترفض قرارات الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي التي تعبّر مقاومة الشعب الفلسطيني إرهاباً، تفرّق بين الحكومات والشعوب وتضمن جهود القوى الخيرة في هذه المجتمعات التي تحترم حقوق الإنسان.

تقدم الوثيقة رؤية جديدة لمفهوم الوطن والمواطنة فتقرر أن «لبنان وطننا». والمواطنة فعل انتماء للوطن يرتب للمواطن حقوقاً ويصع عليه وحيات، ولا يمكن للمسلم أن يطالب بحقوقه من دون القيام بواجباته، كما أنه من غير المعقول أن يؤدي واجباته ثم يتارل عن حقوقه، والقسم الأكبر من هذه الحقوق يشترك فيها المسلم مع سائر المواطنين... والمسلم عنصر إيجابي في أي مجتمع يعيش فيه بحمل لواء الإصلاح ويحارب الفساد والمفسدين». وتعتبر الوثيقة أن لا تعارض في الإسلام بين العادة والسياسة، بل إن العمل السياسي نفسه يعتبر عبادة إذا كان بهدف رفع الظلم وبصورة القصايا المحقة. ورغم أن الوثيقة - الميثاق تعتبر النظام السياسي الإسلامي

يختلف عن الديمقراطية في بعض مطلقاته، إلا أنها تعتبر "التعددية السياسية" ونكريس حق المواطنين في اختيار حكاهم ومحاسبته عن طريق انتخابات حرة، أسلوب حصاري يقره الإسلام ويتناسب مع طبيعة المجتمع اللبناني. وندعو الوثيقة إلى إصدار قوانين عادة (قانون الأحزاب، قانون لانتخاب...) بالإضافة إلى قوانين تنظيم عمل السلطات الثلاث بما يضمن الفصل بينها والتكامل في أدائها، وأن لا يكون توافقها سبباً لتعيب دور المؤسسات الرقابية وأن لا تكون الديمقراطية جرتية واستثنائية، فضلاً عن ضرورة معالجة المرض العصال الذي ينخر في جسم الحياة السياسية اللبنانية ويسدها، لا وهو الطائفية السياسية. أما الأزمة الاقتصادية التي يعاني منها لبنان فكان لها أيضاً مكان في هذه الوثيقة حيث طالبت موقف الهدر ومعالجة الفساد المستشري ونهاية المحسوبيات وحسم القضايا الكبيرة (مثل الأملاك البحرية، وسوق النفط، والحصصة الإدارية ومواحه العولمة الاحتكارية المتوحشة...).

في القسم الثالث والأخير تأكيد على الخيار العربي ومواجهة المشروع الصهيوني مع التفتاة مهمة إلى مسألة حرمان الفلسطينيين من الحقوق المدنية في لسان والمطالبة برفع كل أنواع التصييق والحصار التي لا تأتلف ومقتضيات الأخوة والحوار الإنسانية. وثمة إشارة في إطار الالتزام بالخيار العربي إلى أنه إذا كانت «معظم لانتخابات القومية تحلت عن المطالبة بالوحدة العربية والسعي إليها، فإن القوى الإسلامية يجب أن تبقى ودية لهذا المبدأ» في عالم لم يعد يعترف بالأقطار الصغيرة وإنما يتجه نحو لوحات سياسية والاقتصادية ورفع الحواجز الجمركية والسماح بتنقل المواطنين وتعارفهم وتواصلهم ومن هذا المطلق تعتبر الوثيقة أن سوريا هي عمق لسان الجغرافي والاسدي والاقتصادي والثقافي، وأن مصلحة الجميع هي لتسبق والتكامل. مع الإشارة لعمارة في الوثيقة إلى أن هذا «لا يلغي نصوب أي خطأ في لممارسة سواء كان في الجانب السوري أو اللبناني»

تؤكد الوثيقة في فقرة ختامية أن هذا الميثاق يمثل رؤية الموقعين عليه ليكون أساساً للحوار والتعاون والارتقاء بالعمل الإسلامي في لبنان. وهم سيطلقون فيما بعد الصيغة لمناسبة لتحقيق هذا الهدف، الأمر الذي لم يحدث رغم مرور أكثر من ستين على صدوره.

لا شك أن الوثيقة - الميثاق تشكل مبادرة هامة أقدمت عليها الجماعة بهدف توحيد رؤية محتلف ألوان طيف الحركة الإسلامية السية في لسان، وبغض النظر عن الذين وافقوا أو تحفظوا وامتنعوا عن النصوب عليها. فالوثيقة تمثل قله مهمه في الفكر اساسي للجماعة بصفتها القاطرة الرئيسية للتنظيمات الإسلامية السنية في لبنان.

وأهميتها تكمن في أنها لأول مرة تحاول التخفيف قدر الإمكان من المحذور الإيديولوجي الثقيل والموروث مند المثبات في مقاربتها للمسائل السياسية والفكرية الجديدة التي فرصت نفسها على ساحة العمل الإسلامي، حيث لم يعد البقاء في عهد "العقلة" ممكناً بعد الصدمة السياسية الكارثية المتمثلة بخسارة المواقع السيادية كلها وإحراق في اقتحام المعادلة السياسية ولعب دور فعال في المشهد السياسي اللبناني.

لا أن الإشكالية ليست في إنتاج الوثائق وتدبيج الكلمات وصياغة الشعارات، بقدر ما هي في الممارسة العملية على المستوى السياسي والاجتماعي فالجماعة أحرقت في توليد ثقافة سياسية وكادر بشري متمكن يترجم مشروعاتها السياسي بممارسة يومية ومواقف جدية وجريئة وتحالفات على برامج وقضايا تهم الناس في معيشتهم وحياتهم وحريتهم، فضلاً عن الانفتاح عملياً على اللبناني "الآخر"، مسلماً كان أم غير مسلم، والحوار معه في القضايا الوطنية الخلافية. أما لاكتفاء من لحياة لسياسية بالانخراط في العملية الانتخابية وكأنها اكتشاف جديد وفتح ميسر، فإنه يؤدي إلى اختزال المسألة إلى عمليات تقنية وأساليب حشد وتعبئة وتحالفات ومسورات تنحدية ظرفية، مما يؤدي إلى إفراغ وطبيعة الانتخابات من دورها كأداة ووسيلة للعمل السياسي وقد سقطت الجماعة في "فتح" الانتخابات ونحوها العملية عدها إلى مناسبة سنعارضية وتعووية تستهدف "الوصول" ولو بالتحالف مع قوى متعارضة في رؤيتها وبرامجها، حيث المعيار فيها ما تقتضيه "المصلحة" الانتخابية لمرشحي الجماعة. وهذا ما أدى إلى سافس هؤلاء المرشحين فيما بينهم، وفيما بين هؤلاء وغيرهم من إخوانهم النظاميين، مما أفزع مناسبة الانتخابات من مضمونها الإصلاحي والتعسيري، وأدى إلى شحصة عملية الترشح والترشيح وصياغة التحالفات. المسألة إذن تتعدى "ترقيعات" إصلاحية تنظيمية داخلية، وتجاوز إنتاج وثائق ومواقف تؤكد على مواقف وحيارات سياسية وفكرية، أصبحت بحكم الأمر الواقع ومن البديهيات التي تأخرت الحمدة كثيراً في تبنيها وحسمها

مشكلة الوثيقة من جهة ثانية هي في عموميتها، وهو ما يفتح لباب للخروج عليها وتوحيها أو قراءتها بشكل مختلف حسب خلفية القارئ. وهي في حقيقة تبنت متاعرة من ذهب إليه الكثير من الإسلاميين قبل سنوات في تونس والسودان والجزائر ومصر، بل إن المراجعات النقدية الشهيرة التي قدمها العديد من قيادات تنظيم الجماعة الإسلامية ولجها في مصر تذهب في بعض لمسائل عمق مما ذهب إليه لوثيقة - الميثاق. ومن السهولة أن يلاحظ القارئ للوثيقة أن إشكالية "لكن" مهيمنة على سبيح الأفكار المطروحة بين سطورها. فلنأخذ لجمع أسائه "لكن" كل جماعة ديبية في لبس لها مساحتها الخاصة. الطائفية السياسية مرض عصال "لكن" المن خصوصيات لطوائف

بمصح صراعات جديدة. لا يمكن أن تفرض أي طائفة على الآخرين نظامها وتشريعاتها "لكن" الإسلام ليس مجرد عقيدة وعبادة بل يشمل كل أنواع التشريع الدولة انبثاقاً مدنية لا نلتم دياً معيناً "لكن" من حقنا أن ندعو إلى تبني اشرعية الإسلامية لأنها تحقق أفضل تنظيم لحياة الناس. احترام الآخر والاعتراف به واجب "لكن" يجب أن سر للكفار أن الإيمان هو العروة الوثقى. وحين يتم الحديث عن قواعد لعبش المشترك في لبنان تستحصر الوثيقة الحديث عن الكفار والمشركين وحوار التعاون معهم على لبر ولتقوى، وكأنه يمكن بناء عيش مشترك حقيقي ونحن نضمر لتكفير وندعي جواز نساك لكفر والإيمان والشرك والتوحيد. وحين تناول الوثيقة قضية المرأة في الإسلام تقرر وحدة الحلق والشأة والمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالكرامة والمسؤولية "لكن" مع اختلاف بالتوظيفة. فرعاية الأسرة أولى مهماتها ولا حق لها إلا بفائض الوقت. والمجتمع يضع لها "صوالت" لسد الدرائع أدم المفساد والمحرمات، ومنها الحجاب وتحريم الخلوة وتحديد شروط الاختلاط...

مع ذلك ربما تقود "لكن" وأحواتها إلى نوع من الفكر النسبي الذي يعد المرء عن الشمولية والإطلاقة ذات البعد الثنائي في المجالات السياسية والفكرية والاحتمعية بحيث لا يعود للمساائل والظواهر وجهان فقط (شر وحير) أو (كفر وإيمان) أو (حق وبطل). لكنها أيضاً قد تقود إلى البلبلة والتردد والضعف. والإكثار من "لكن" مثل الإكثار من أي مواد غذائية يتناولها الإنسان، فتؤدي إلى عسر الهضم لفكري، وإلى نوع من التسمم الفكري. وهكذا فالتنقل بين ثوابت الفكر الديني ذي الطبع الإطلاقي والشمولي، وقضايا الفكر السياسي النسبي والمتغير، يهدد الكثير من الحيارات والاحتياجات، ويدفعها إلى حفل الالتباس، ويعرقها في العموميه ولصبيية، ويبطئ تدافعها لطموحة نحو الفاعلية لسياسية في المجتمع اللساني.

في خلاصة الجماعة الإسلامية اليوم تقف على مفترق طرق، فالحيارات السياسية وانتظامية أصبحت واضحة ولا تحتاج إلا إلى الحسم كي يحصل الفرر المطلوب وتنصح الحيارات ويسقط الالتباس الذي يكبح الحركة ويعطلها، إلا أن المسلم به أن الجماعة الإسلامية تمتلك كادراً طموحاً يتميز بالحدية والسعي للتكيف مع الظروف المتغيرة، والنفس الطويل.





# الفصل الثالث

## جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية

### (الأحباش)

- ١ - النشأة والتأسيس
- ٢ - التأطير المؤسسي والاجتماعي
- ٣ - تشكّل البعد الإيديولوجي بين الأشعرية والشافعية والصوفية
- ٤ - تشكّل البعد السياسي: الانتخابات ومحنة الاغتيال
- ٥ - المواقف والتحالفات والصراعات
- ٦ - ما بعد الانسحاب السوري وجريمة اغتيال الحريري



ليس من السهل أن يفترّب الباحث من حقن ملتس كما الحال في دراسة جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) في لبنان. وممكن الالتئاس أن هذه الجمعية تحمل عنواناً خيرياً ولا تكتفي به، تمارس السياسة ولا تنغمس فيها إلى حد الانقار، وتتصدى لمهمة الدعوة لكنها تفرّد بمنهجية خاصة أكستتها عداوة وخصومة من أطراف إسلامية عديدة. إنها باختصار ليست مجرد جمعية أهلية خيرية، أو مجرد حركة إسلامية سياسية حديثة، أو تبار دعوي فكري يؤسس لأطروحة جديدة. إنها شيء من هذا وذاك، ففيها عناصر متعددة تشكّل نسيجها الذي تنامي أيضاً في ظروف ملتسة. "لعصر" المتعددة هذه آتية من حقول ثلاثة: خيرية وسياسية ودعوية، وهي حقول يتطلم كل منها بنية تنظيمية خاصة، وخطاباً تعبويّاً متميزاً، وأسلوب عمل وأدوات أكثر خصوصية، الأمر الذي لا تجده سهولة عند "الأحباش" الذين يخلط الأمر عندهم، فيعمدون إلى "الاسقائية" التي تسعّمهم في قطف ما ياسب من هذه الحقول. لذلك يمكن انقول إن الأحباش أو المشاريع هم أكثر من جمعية خيرية أو دعوة وأقل من حزب أو حركة سياسية.

وجه الالتئام الآخر أن هذه "الجماعة" تقدم نفسها وتعرف عن ذاتها بالسب، وبالتناقض مع "الآخر" المسلم ومعايرته من خلال إبراز "الاختلاف" و"انفراد" و"الساقص" و"التميز"، وبالتالي كل ما يؤكد خصوصيتها ويساعدها على إحداث "فرق" حديد واصطفاة مختلف في الساحة الإسلامية وبين الحركات والجماعات الأصولية. وهذا ما يجعل دراسة هذه الجمعية عسيرة، ليس لصعوبة تحليل الفكر والخطاب الذي تحمله، ولكن لأن هذا الفكر والخطاب الذي يُعبر عنه مشتتات في سجلات ومقولات وأطروحات صدامية وحدالية وكلامية مع انجماعات الإسلامية الأخرى، مما يفرض إعادة تنظيم الخطاب "الحبشي" قبل عرضه وفده.

## ١ - النشأة والتأسيس

في مسار النشأة ثمة محطتان تركنا أبرز الأثر على التكوين الفكري والتربوي للأحباش، وصولاً إلى التكوين القانوني وإحيائهم لـ "جمعية المشاريع" التي كانت شبه بكتاب لا حياة فيه، وانتهاء بالتكوين الاجتماعي لهذه الجماعة والذي يعبر عن نفسه بالجسم العضوي والتنظيمي والمؤسسي. المحطة الأولى تكوينية دعوية تتمثل بالالتفاف حول الشيخ وحفظ دروسه وتسي فتاويه والعمل على نشرها وتعميمها، أما الثانية فمحطة مؤسسية وسياسية وتتمثل بعملية تأطير قانوني وتنظيمي وبداية تأسيس دور سياسي عبر الانخراط في الانتخابات النيابية. وفي كلتا المحطتين تبقى شخصية "الشيخ" المؤسس حاضرة بقوة، يحيطها أتباعه وطلابه بهالة كبيرة من الاحترام والتقدير. فدليش "الحبشي" الذي يُنسب إليه تلاميذه، والذين كانوا في البداية يغتبطون عندما يشار إليهم بالأحباش لكن ما عدوا اليوم كذلك، إن شيخهم هذا ما عاد مجهولاً، كما في بدايات، وما عادت سهام التشكيك تترك على الطلاب والمريدين أي أثر، فهم تملسوا في الدفاع والحدال والكلام، بل إن عدم اعتراضهم المستجد على وصفهم بـ "الأحباش" يشي بالنشبة بكتاب الفقهاء الذين كان يطلق على تلامذتهم سب يربطهم بالشيخ أو المقيم المؤسس المذهب كما يقال عن "الأحناف" و"الحنابلة" و"الشافعية" وغيرهم، رغم أنهم حقيقة لا يصححون بهذا التشبيه علانية، ويستخدمون السب التربوي "تلاميذ الشيخ" أو السب القانوني "المشاريعيون" للتعريف عن أنفسهم.

وسيرة الذات للشيخ المؤسس مثيرة أيضاً للنقاش والحدال ومولدة للالتئام، وجرى حولها الكثير من الأخذ والرد وطاولتها الأقاويل لما في بعض حواش من الغموض. ولد الشيخ عبد الله بن محمد بن يوسف الهرري المعروف بالحبشي انعام ١٩٢٠ في هرر عاصمة بلاد الحبشة، وكانت تصم أثيوبيا والصومال وتخضع لحكم

الإمبراطور هيبلاسيلاسي. "تلقى الشيخ علومه على يد كبار العلماء في مسقط رأسه، فأخذ الفقه على مذهب الإمام الشافعي وبهل من علوم المذاهب الأخرى كالحنفية والمالكية والحنبلية، ويعمر الثلاثين أصبح مفتياً"<sup>(١)</sup>. لكن الالاف أنهم ما عادوا يشددون على قصة نونه مصب الإفتاء هذه في شرات لاحقة بعد أن جوبهت دعواهم هذه بالتشكيث، بل أصبحوا يقولون إنه برع في علم الحديث فسماه تلاميذه وأنصاره هناك بـ "الإمام المحدث". وإثر صراع فقهي وعقائدي، لا يسهب أحد منهم في الحديث عنه. كاد الشيخ طرماً فيه إلى جانب وفي مواجئة علماء آخرين، تعرض الجميع لمضايقات من قبل الإمبراطور هيبلاسيلاسي. أوساط الشيخ تتحدث عن تعرضه لسجن حولي الخمس مرات سبب ما أسمته فتنة "كُلب" التي طالت كافة لعلماء الأشعرية والسلفيين من قبل الإمبراطور، إلا أن الرواية يشكك بها كثيرون كون الشيخ لم يكن قد بلغ العشرين عاماً زمن فتنة كُلب.

غادر الشيخ الحشنة قادماً مكة، فالمدينة بداية. وليس هناك ما يثبت أنه أخرج أو بقي، ولم يسر منه ما يفيد بدعوته إلى مقاومة الإمبراطور أو الدعوة لإسقاطه كما هي حال الصعدين قسراً عن بلادهم، بل لم يدر منه ما يعيد الرغبة في العودة إلى أهل ولوطس. وبعض النظر عما إذا كان أبعاد أم حاجره، فقد قصد مكة ثم المدينة حيث استفاد من احتكاكه بالعلماء والمكثبات الإسلامية، ثم قصد القدس ليستقر في دمشق وتحدثاً في محلة القيمرية في جامع القضاة. وحلال إقامته في دمشق تردد الشيخ على حمص وحماه وتقل بين تركيا ولبنان متحدثاً وفقياً وواعظاً وموطداً لعلاقات مع طلابه ساعياً إلى تطويرها خاصة مع من تومس فيهم إمكانيات التطور والتعمق في مسائل الدين وعلومه.

بدأت شهرة الشيخ تنتشر بين طلبة الدين وازداد عدد مريديه خارج الحدود السورية، وتدرجياً تحول الشيخ الحشني من مجرد فقيه ومحدث إلى "شيخ" وتحول طلبته من طلبة إلى مرديد ودعاة أو منظمين لزيارات "المحسين" به، فأشاعوا أجواء من الطقوسية الصوفية والأعلمية العقابية والمرجعية الدينية حول الشيخ وعلومه وفتاواه<sup>(٢)</sup>. ترافق هذا الأمر مع اشتداد التنافس والصراع بينه وبين علماء دمشق حول مسائل وفتاوى أطلقها الشيخ وأثارت حفيظة بعضهم، وخاصة حول قصة تكفيره لابن تيمية. في هذا

(١) ملف "معلومات" صادر عن المركز العربي للمعلومات بعنوان مستقبل الأصولية في العالم العربي. العدد ٣، أيار/ مايو ١٩٩٣، ص ١٠٩. السيرة الذاتية المشدودة من تقدم جمعية المشاريع.

(٢) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، دمشق، المركز العربي للمعلومات الأسراسحية (مشارك)، ج ١، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٦٧١.

الوقت كان بعض الطلبة اللبنانيين قد زيموا للشيخ الإقامة في لبنان، إلا أن الراحح عندما أنه بعد أن قام باستطلاعات أولية وجد أن الظروف الموضوعية في لبنان حيث سوده جو من الحرية يستطيع فيه طرح آرائه وأحكامه، ثم في ظل غياب شبه تام للدولة ومؤسساتها خلال الحرب وهيمنة الميليشيات الطائفية على مناطق متعددة منه، فضلاً عن التركيبة الطائفية القائمة فيه والتي تسمح بإقامة العلماء وحرية حركتهم بدعوى محاربة الجهل وشر علوم الإسلام، خاصة حينما يتوفر مجموعة من الطلبة والمريدين حولهم كما هي حالته. في ظل تراخي نفوذ العلماء المسلمين السياسيين السنة وتراجع شعبيتهم وتجب عاليتهم كل ما يثير النقاش حول المسائل الإسلامية أو الوطنية العامة، لصالح تنظيمات وحركات ناشئة.

فصلاً عن أن الشيخ الحبشي ما كان له أن يكرس مرجعيته أو أعلاميته في ظل علماء دمشق الكبار، الذين يعتقد لسان لأمثالهم، خاصة وأن ظهرة «سنياء عامه وسط طلبة العلم ووسط علماء دمشق أخذت تنمو وتوسع سبب تشدده وسرعة تكفيره لهم يحالفه. لكل هذه الأسباب وجد الشيخ الحبشي متسعاً ومقاماً أفضل في لبنان، ومناصرة أقل من علمائه.

وتعيد السيرة الذاتية للشيخ والموزعة من قبل جمعية المشاريع أن الشيخ حسين خالد هو أول من قام صلات وطيدة مع الشيخ الحبشي وكاد ينقل مع طلابه إلى دمشق للاستفادة من علمه، خاصة بعد أن أخذت شهرة الشيخ الحبشي تتسع بعد وفاة الشيخ امحدث بدر الدين الحسني في دمشق. في العام ١٩٦٠ انتقل الشيخ للإقامة في لبنان وتعرف إلى بعض المشايخ في بيروت أمثال القاضي محيي الدين العجوز والشيخ عبد الوهاب الوناري إمام جامع البسطة الفوقا والشيخ أحمد إسكندراني إمام ومؤذن جامع برج أبي حيدر. ثم فيما بعد تعرف إلى الشيخ نزار الحلبي الذي فتح له أبواباً جديدة من خلال تكثيف وتنظيم دعوة الزوار وطلبة الفتاوى واللقاءات، حتى ذاع صيت الشيخ ثم تم تعيينه محاضراً في العقيدة وفي التوحيد في أزهر لبنان بمساعدة أمين الفتوى حينها الشيخ محتار العلاللي ويطلب من مدير الأزهر حينها في العام ١٩٦٩، مما مهياً له الإقامة على كفاية دار الفتوى في بيروت وطرابلس وحيدا ومتقلاً بين مساحدها وأعطى ومنسجاً ومؤسساً لحفقات المريدين وداشراً لشبكة جديدة من الفتاوى شير النقاش، بين والنزاع في بعض الأحيان، وخاصة بين جبل الشبد من تلامذته اندس استطاع التأثير فيهم وبين الجماعات الإسلامية السياسية الأخرى على اختلافها، بين مع بعض العلماء وأئمة المساجد من موظفي الأوقاف ودار الفتوى.

حتى ذلك الحين لم يكن البعد السياسي في حركة الشيخ ومريديه قد ظهر أو

سنت ملامحه على أي مستوى من المستويات، بل كان طلاب الشيخ يصرحون بكراهية الحديث بأمور السياسة، بل إن النزعة الاجتماعية المشاركة نفسها لم تكن واردة عند الشيخ حينها. ويصف الشيخ نزار الحلبي شكل التجمع في مسجد رح أبي حيدر، وأحر المستويات أنه كان بطريقة الشيخ والمريد. . . والشيخ كان يلقي الدروس ونحن ندعو لمريدين وبحسب أساساً جديداً ومفسر أفكاره...<sup>(١)</sup>. كان الأحباش في البداية إذن مجرد مجموعات أو أشبه بطلقة تحلقت حول شيخ يملك مواصفات وأسلوباً جديداً في لوعظ والتفسير وإفتاء حول القضايا المستحدثة والجديدة والتفصيلية أو الحزنية التي تواجه لمسلم في حياته اليومية، ولكون هذه القضايا مثيرة للجدل استهوت الكثيرين وخاصة لشباب وأنصار المتعلمين. إلا أن انفجار الحرب اللبنانية أدى إلى إحباط لتطور التنظيم لهذه المجموعات، وإلى تفرق هؤلاء الشباب الذين احط بعضهم في تفاصيل لحرب اللبنانية.

رغم الشيخ الحسني جهوده خلال سنوات الحرب الأولى على تعليم من تبقى من طلابه وخاصة الذين نوسم فيهم "الخير للدعوة" ومستقبلها. فوجه بعضهم للدراسة في مدراس الفقه في العاصمة بيروت وبعض الدول العربية، باستثناء السعودية التي يشكك في اعبدة التي يشنون الطلبة عليها ويدرسونها لهم. إلا أن لحرب أخذت تنصاعد وتيرتها، بل توسعت وطالت معظم المناطق، وأخذ بالنالي الطلبة والمريدون يصبحون أكثر بشداً إلى الصراعات السياسية والعسكرية منهم إلى الصراعات الفكرية ولقضية. كان لشيخ حتى ذلك الحين يتجنب الحديث في الأمور السياسية، بل يتشكك في أية محاولة لاستدراجه إلى حقلها. إلى أن حدث الاجتياح الإسرائيلي لبيروت ١٩٨٢ والذي م كان له أن يمر من دون أن يثير صدمة في نفوس الطلاب المتحلفين حوله. وثمة عموص يحيط بموقفه من كيفية التعامل مع الاحتلال، فأوساط الشيخ يؤكدون أنه نصح أتباعه بالجهاد ضد إسرائيل. إلا أنه من الواضح أنه لم ينشئ تنظيمًا عسكرياً لأجل هدف لهدف ورغم أن طلته يقولون إن الشيخ أحل لهم الانتماء إلى تنظيمات معينة للقتال ضد إسرائيل التي أصبحت في قلب بيروت، إلا أن العديد من المتابعين بحركة الأحباش حينها يشككون بذلك طالما أنه لم يصدر علانية أو شكل مطبوع أو مكتوب، كما كانت تصدر فتاوى الشيخ في أمور أقل من ذلك أهمية، بل لم يعرف عنهم طيلة فترة احتلال لجسور اللبناني الطويلة أنهم حملوا أو نشروا فتوى للشيخ تدعو لحمل سلاح لمقاتلة العدو، عدا عن أنهم لم يشتركوا في أي عملية عسكرية صده.

بقي الأحباش يعتمدون في تجمعهم على مركزية "الشيخ" كمنتج للفتاوى ومرشد

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧٣.

للتفسير والفقه والوعظ واستخراج الأحكام الشرعية. إلا أن ما يميز طريقة الشرح أنها في الغالب قائمة على الطريقة التقليدية في الاجتهاد والتي تتأسس على سؤال محدد ومكسب يقدم به أحد الطلبة أو المرشدين ثم بعدها يأتي لحواب على نفس الطريقة، محدداً ومختصراً. هذه الطريقة تغيب النقاش وتجهض أحمل الفكري وحاصه حول القضايا الإشكالية الكبرى التي تستقطب الاهتمام في الساحة الإسلامية الفكرية المعاصرة. بل إن طريقة الأبحاث الفكرية والاحتشادية المعقدة حول قضايا ومحاور محددة شبه عاتبة، قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وصنع نظام سياسي في الدولة الإسلامية، ومسائل التعددية وحزب الاحلاف وحرية لرأي والضم الاملامي وحقوق غير المسلمين وحق المرأة في المشاركة وسوء المعاصي، بل حتى صيغه لنظام الاقتصادي والاجتماعي المسنود، فضلاً عن مسائل معاصرة عديدة نبر اشفاي والحدب والحوار والاحتشاد، يشرك في الكنانة حولها العديد من كبار امفكرين لاملامي في اعالم العربي والإسلامي اليوم، ان مثل هذه القضايا لم تنصد لها الحطاب احشائي، الذي لا يزال يعتمد على كتابات الشيخ "الفقيه والمحدث" ولتي علماً ما تدور حول التفسير والتنعيص والعرض والمقارنة والتي لمسائل سبق وطرحت في التريج الفقهي والفكري وحرى حولها نقاش مسفيص، فحسم بعضها، في حين بقي العصف الآخر تحت ما يسمى باب "القضايا والمسائل الخلافية". ومن هذا الباب ينهل الحطاب احشائي الكثير لكن نادرة هي الحالات التي يحرج بها رأي اجتشادي حديد حول قضية إشكالية كبرى، بل نادرة هي الحالات التي يعتمد فيها أسلوب البحث لعقهي أو الفكري المعمق في مثل هذه القضايا، بل يفصل الحطاب احشائي في مثل هذه القصاب "اسسي" أو اللرام سواقف محدد من سنسلة المواقف حول انقصاب الخلافية، مما يؤدي إلى استعدة أجواء ومباحات الصراعات والنراعات حولها، وهذا ما يعتره البعض استعدة لمنخذ "الفننة" التي شبت حول هذه المسائل الخلافية، وتسببت في الانقسامات والنراعات، خاصة حين تظال حواب عقيدية حسامة

وإذا كان "النسبي" هو منهج الشيخ في المسائل الكبرى. بعد العرض وانفسير والمقارنة، إلا أنه في المسائل الصغرى ولحزنيات وكل ما يتعلق بالسلوكيات الإسلامية يخلف عن ذلك، بل يتجه نحو الاجتهاد والإفتاء واستخراج الأحكام الشرعية، ولا حرج في ذلك. إلا أن ما يأخذ خصوم الشيخ عليه أنه يتدخل ويدخل لفنوى في أمور حساسة لم يعتد الفقهاء المعاصرون على الحدب عنها بجرأة تحالف الساند والمعتد وهذه لفناوى هي التي أثارت عليه حصومه وحرى بينه وبينهم حولها الكثير من الجدل. ومنها على سبل المثال:

فتاويه في الزكاة وخاصة اعتناره العملة الورقية لا زكاه عيه، إلا لمن أحد

مذهب أبي حنيفة، وحوار مفاخرة الكافر ومراهنته وأخذ لربا منه، وفتوى الحكم في  
أورق اليابس، وفتوى خروج المرأة المتعطرة المثرية وحوار خروجها رعداً عن إرادة  
روحها لطلب العلم، وإباحة المصافحة بين الحسين والاختلاط بهما، وحكم يسن  
الحسن في رمضان، والأحكام المتعددة حول اللواط بالروحة، عدا عن الفتوى بالنشد  
في مخارج الحروف أثناء الصلاة والقراءة وخاصة حرهي السين والضاد، عدا عن أثر  
من نقاش عن فتوى تعديل اتجاه القبلة في أميركا وكندا. والأهم من ذلك فتح الباب  
لنواسع أمام ما يسمى "الألفاظ الكفرية" وهي الألفاظ الشائعة على السنة العامة والتي  
تدخل في باب المكفرات التي يتلفظ بها الناس من دون قصد. وقد تدرب طلاب الشيخ  
على اصطلياد من يقع فيها لتكفيره ثم مطالته بعد ذلك بنجديد الإيمان والنوبة  
وعبرها من لفتاوى العديدة في حرمان وتفصيلات لا عد لها، أثار العديد من  
الخلافا والمراعات.

هذه الفتوى وأمثالها قد تحدثا في كتب الشيخ ودروسه، مطبوعة أو موروثة على  
شرايط تسجيل، إلا أن عدم التدقيق من الناس وعزاه بعض الفتوى أو بالأحرى جنتها  
دفع الحصوص إلى الرادة عليها أو المبالغة فيها للتشيع على الشيخ واتهامه بالطرف  
والمبالغة في التأويل واستخدام ما يسمى "الحيل" الشرعية. وبعض المطر عن مبالغات  
حصوص الشيخ، إلا أن هذه الفتاوى محد دانها مادة دسمة لما نثيره من نقاش بين مؤيد  
ومعترض من أساس غير الملزمين بأي اتجاه، ذلك أن هذه الفتاوى تتعلق بمظهر  
السلوك العام للإنسان المسلم في حياته ومعاشه اليوميين كدست من ما جعل هواي  
شبح تلقى هذا الاهتمام كود غالية العنماء التقليديين يتهمون. بل تحرجون من  
لحوص في مثل هذه المسائل لكونها قضايا خلافة وحساسة، لذلك كانوا عند الضرورة  
يكتفون بعرض الآراء المختلفة من دون نبي أحدها، أو ترجيح رأي على آخر من دون  
التشديد عليه. إلا أن الشيخ الحسين اعتمد الة "النسي" واد عيبها باستخدام آلية  
الاجتهاد في انقضاء الخلافية، مستخدماً محروناً فقهيّاً "خلافاً" لا يستهان به، وشحن  
بانتالي هذه الفتاوى عبر تدرسها لطلابه بمادة ومضامين سجاللة استهوت البعض بقدر ما  
استعدت البعض الآخر.

لم يكر الأمر محتملاً عند اتساع المدرسة السلفية التقليدية حتى عند حدود  
لاجتهاد في القصص الحزنية والتفصيلية، الأمر الذي دفعهم سد البداية للدحور في  
اشتباك فكري وفقهي و"كفيري" مع الشيخ وطلابه، أما وقد صور الشيخ من اجتهاده  
وفتاويه نضمن قصاصاً في عمق عقيدة التوحيد، تتعلق بفلسفة التأويل وعلم الكلام  
وفصايا التشبيه والسريه، وعقيدة الأشاعرة ومسألة التصوف وإشكالية أسماء الله الحسنى  
وتأويل الاستواء وعبرها من مسائل أصولية وعقيدية، فقد أصبح عند بعضهم واجب

التصدي لهذا النوع من الفتاوى يصل إلى حدود التصدي للبدع لذي هو نوع من الجهاد، مما فاقم أزمة الصراع بين الشيخ وناقى التيارات الإسلامية العاملة في الساحة السنية السنانية والتي نتج عنها اغتيال الشيخ نزار الحلبي أحد أبرز رموز الشح اللبانيين. شهدت تلك المرحلة اشتباكاً فقهياً شرساً بين الأحباش من جهة ومحمل لتيارات الإسلامية وخاصة السلعية منها. وكانت المساحد ساحة لهذه السجالات، حيث سعى كل طرف إلى تثبيت سيطرته وهيمنته على أكبر عدد من المساحد في الأحياء والنقرى والمدات، وظهر الأمر وكأن الأحباش في حالة هجوم والباقيين في حالة دفع. وحقيقة الأمر أن أي تيار ديني لا بد أن يحد له مساحة في المساحد، الأمر الذي لم يكن سهلاً أو مقبولاً بسهولة في حالة الأحباش، فدخلوا في صراع مع لآخرين، ونشب ما سمي في ذلك الحين بـ "صراع المساجد"<sup>(١)</sup>، حيث تحولت بعض المشادات والسجلات الكلامية إلى صراع واشتكاكات بالسكاكين والأيدي والعصي، وتصور الأمر إلى اتهامات بمحاولات الاغتيال اتهم فيها الأطراف المتناحرة. ولم تسلم لأوقف ودار لفتوى من انتقادات الأحباش، ذلك أن السيطرة على بعض المساجد كانت تتطلب التخلص من بعض الخطباء والأئمة المحاصمين لنهج وفتاوى الأحباش، وهو ما أدى إلى بديعة العالقة السيئة مع دار الفتوى، المؤسسة الإسلامية الرسمية في لندن.

## ٢ - التأطير المؤسساتي والاجتماعي

ترافق هذا كله مع ارتفاع وتيرة التأطير التنظيمي والمؤسساتي للأحباش حيث وحد هؤلاء في "جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية" مبتعاهم، ذلك أن هذه الجمعية القديمة رمنياً ولتي يعود تأسيسها إلى لعام ١٩٣٠ بفضل مدرة بعض علماء بدين ووجوه الخير بهدف تقديم الخدمات التعليمية والتربوية في الأوساط الإسلامية، والتي كغيرها من الجمعيات المماثلة مرت بحالة من الركود، إلا أن نظامها الذي ينص، بموجب الترخيص الذي نالته حينها وكان لا يزال سارياً وصالحاً، على خدمة الفقراء والمساكين والأيتام ومدواة المرضى والنساء وتسفير أبناء السبيل وتعليم أبناء الفقراء، وإشياء المدارس الابتدائية والثانوية، كما في تعديل أخير ريد على أهدافها في العام ١٩٧٢، وحيث إن هذه الأهداف تناسب تطلعات الشيخ ومريديه، فقد نجحوا في إقناع رئيس الجمعية الشيخ أحمد العجوز في التنازل عن رئاسة الجمعية لصالح لشيخ نزار الحلبي، أحد أبرز طلاب الشيخ، وذلك في العام ١٩٨٣.

(١) انظر مجله الشراع، ملف ونحقيق حاص عن "صراع المساحد"، العدد ٢٥٧٤، عام ١٩٩٣، ص ص ١٦ - ١٩.



أعاد الأحاش ترميم الجمعية القديمة عبر هيئة إدارية جديدة ومكاتب متخصصة (مالية وقانونية وإعلامية وتربوية وصحية، وشؤون التعليم الديني والدعوة والعلاقات الخارجية). وأعدت الهيئة الإدارية الجديدة تحديد أهداف الجمعية والتي نصّت حسب نشرة خاصة بها عام ١٩٩٠ على أهداف ذات طابع ديني وتربوي وثقافي واجتماعي من دون ذكر لأي هدف سياسي، ملتزمة بذلك بالنظام الأساسي للجمعية الذي نصّ في مدته السابعة أن «الجمعية في شغل عن تعاطي السياسة الحزبية ونحوها».

نححت الجمعية وهي رمز قينسي في إحداث انطلاقة ثورية، فأنشأت سلسلة مدارس (حوالي ١٥ مدرسة) ضخمة وحديثة فضلاً عن المدارس المهنية ولغية تحت اسم "مدارس الثقافة الإسلامية" في كل من بيروت وطرابلس وصيدا وعكا، كذلك أنشأت إداعة نداء الإيمان، ومجلة منار الهدى، وكشافة المشاريع ومرشدات مشاريع ودار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، وعدد من النوادي الرياضية والمستوصفات الصحية، ومركز دراسات والأبحاث الإسلامية، فضلاً عن مراكز للمهارات النسائية، وصولاً إلى بناء أو ترميم لعشرات من المصليات والمساجد<sup>(١)</sup> وقد اكتسب لجمعية صفة العالمية بعد أن انتشرت فروعها في أكثر من «أربعين دولة في القارات لحمس، حيث نشأ بناء هذه الجمعية المراكز الإسلامية والمدارس والمؤسسات بطريقة متقدمة مما جعل الناس تقل عليها نظراً للانفتاح والاعتدال الذي ينحلي به أعضاء الجمعية»<sup>(٢)</sup> وخاصة في أميركا وكندا وفرنسا وألمانيا وسويسرا والسويد والدنمارك وإسبانيا وأوكرانيا وروسيا. وعربياً أعلنت الجمعية عن فرع لها في الأردن.

هذا الامتداد السريع والانتشار لمنازيد توافق مع ظهور شعبي واستعراضات حماهيرية مميزة وخاصة في بيروت وطرابلس. وتميزها لم يقصر على جانب الحشود لضخمة التي نجحوا في استحضارها واستعراضها، بل شمل الجانب التنظيمي المميز الذي ظهر به الأحباش والمشاريعيون، فالقدرات التنظيمية والكادر الشري لمتابع هذه الأنشطة والبرامج المتنوعة التي أضيفت إلى برامج الاحتفالات وخاصة فرق الأناشيد الدينية الضخمة التي استخدمت الموسيقى الحديثة ويقاعاتها على وقع كلمات حديثة، إسلامية لطابع، بالإضافة إلى أفلام وثائقية قصيرة تستخدم الصورة لمعبرة والتعليق المميز والصوت ذا الدلالة، فضلاً عن برنامج الخطباء في لماسبات التي يحتفلون بها، كل هذه المؤثرات جعلت احتفالات الجمعية تستقطب عشرات الآلاف، الأمر

(١) ملف المركز العربي لمعلومات مستقبل الأصولية في العالم العربي، م، ص، ٥١. انظر أيضاً: موقع الأحباش على الإنترنت: [www.al-ahbash.org](http://www.al-ahbash.org).

(٢) المرجع نفسه، ص ٥١.

الذي شكّل ظاهرة ملفّنة أضافت إلى التوسع المؤسّسي تساؤلات كثيرة حول اتجاهات الحفنة التي تقف وراء هذا التصحّم المعاشي والسريع الذي يحتاج إلى إمكانيات كسرة تتجاوز إمكانيات أي جمعية عادية مهما بلغت قوتها وحجم انتشارها. وهذا ما ركز عليه خصوم الجمعية عبر التساؤل الدائم والتشكيك بمصادر تمويل هذه الظاهرة 'بحشية' التي أحدث بالفعل ومدّ آواسط الثمانينات في لتوسع مؤسّساتية وشعبية بشكل لافت.

أعاد العصر هذا التصحّم 'الحشوي' في التدرج السبي إلى أحواء الإحصاء السبي شأت واستوطنت إثر الاجتياح الإسرائيلي لبيروت عام ١٩٨٢ وإثر صراعات وتقاتل الميليشيات في شوارعها، وهي مبنيّات علب عليها انتماءات مذهبية عدّة لم يكن من بينها ما يعلب عليه الطامع السبي، بل شهدت سرور مغباً أو صرباً لما بقي من قوى شعبية أو عسكرية سنية في ذلك الحين، مما أحدث نوعاً من فروع في لشارع الإسلامي السبي الذي يجمع الأحباش في مثته بعيداً عن 'السبسية' المستشرة بوجهها العسكري أو الحربي. لقد كاد انتشار الحطاب 'الحشوي' في ذلك الحين وسط قطاعات اشخاص تعبيراً عن حالة الغلق والإحباط من جهة، ولهروب سحاه الفصايل الهامشية أو الفكرة بالاتجاه الديني والقيمي من جهة أخرى.

إلا أن مقاربة تحليلية أخرى شجّه إلى قراءة المناخ السياسي العام الذي ولدت فيه 'المشاريع'. فأحواء الثمانينات شهدت الصدام الدامي مع الإخوان المسلمين في سوريا، وشهدت صفحات قاسية من الصراع السوري - الفلسطيني، وظهور نجم حركة التوحيد الإسلامي في طرابلس ونامي الدور الإيراني في لبنان ولتمت مع الظهور الفعل لحرب الله بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت. في إطار هذه الملوحة تذهب هذه المقاربة التحليلية إلى القول بأنه ما كان ممكناً تركّ الشارح السبي في حله فراغ، كان لا بد من 'فاعل' يلعب هذا الدور، من هنا التصحّم المصطلح بهذه لظاهرة التي اعتدشت على ميّات من الدعم السوري المميز في مختلف المصاطق ولا تحفي قيادات جمعية لمشاريع هذه العلاقات المميزة مع سوريا. «كان مهماً جداً أن تعرّف الجمعية نهجها وأطروحاتها وأقوالها والتمائمات حتى لا يلتبس الأمر على أحد». اشبح لا يرى أن قتال الجيش لسوري في شمال لبنان جهاد في سبيل الله، بل هو حرام في شرع الله، بينما آخرون في التنظيمات الإسلامية يعتبرونه تقريباً إلى الله<sup>(١)</sup>، في إشارة واضحة إلى حركة التوحيد الإسلامية وحلفائها.

وبغض النظر عن أسباب هذا التوسع السريع للأحباش في ذلك الحين، إلا أننا

(١) الجماعات والحركات، نقلاً عن مقابلة مع طه ناجي، ص ٦٧٦.

مسل إلى اعتبار أن الظروف الموضوعية والاعتبارات الذاتية تضاعفت لنخدم الشيخ وصلاته أدبى محجواً في توظيف قدراتهم بشكل متقن أناح لهم مصاعمة المردود إن لحجه التحالقات أو لجهة الإمكانيات، وذلك بعيداً عن نظرية "المؤامرة" التي يتحدث بها خصوم الشيخ الحشني. لكن هذا لم يمنع من استمرار التساؤلات حول لمصادر المالية التي تدفقت على هؤلاء بشكل سريع وسمحت لهم بهذا الكم واسع من الأنشطة والمؤسسات التي لم تدشنها في مرحلة قصيره، وهي تساؤلات راح بغذيتها خصوم الشيخ بكثافة، خاصة وأن الجمعية راحت تستثمر هذه التساؤلات إيجابياً لاستقطاب المزيد من انشبات الذي يتطلع إلى فرص عمل أو تحقيق فوائد، فأقدمت الجمعية على تقديم ادعم المادي للأتصار المعسرين وأنشأت بعض المؤسسات الاستثمارية، وأعنت اعدد من مطالب من الأساط المدرسية.

دفع الانضواء القانوني للأحباش في جمعية المشاريع ساحاه رسميه لعدد المؤسساتي ولورة الإطار اسطمي الذي سرعان ما لم توظيفه سيباً من خلال حملة الاحتفالات ولمهرجانات والمسيرات الصخمه والمبهرة والمنظمة تنظيمياً دقيقاً، ومتضمنة أعداداً احتفالية حديدة لم يكن قد اعتاد عليها الشرع السي، حاصه وأز هذه الاحتفالات أخذ يحتلظ فيها البعد الديني مع البعد السياسي، حيث لم تعد لجمعية تردد في الاحتفاء بمناسبات وطنية كعيد الاستقلال، وعيد الجيشين اللبناني والسوري، س لم تعد تردد في مناسبات معنة وطنية (التحديد لرئيس الجمهورية للساسة. عدد قوى الأمن الداخلي...) أو قومية (ذكرى الحركة التصحيحية أو تحديد السعة للرئيس الأسد أو غيرها) في نشر المئات من الياطات في الشوارع والطرق تأييداً وتمجيهاً لهذا أو ذاك، وهي ياطات تسمير الجمعية بأخبارها بشكل لاف ولول حاص هو اللون لاصفر.

### ٣ - تشكّل البعد الإيديولوجي بين الأشعرية والشافعية والصوفية

يساغ الأحباش في الحديث عن مسائل العقيدة والكتابة فيها واسترويح لكتب شيخهم عند الله الحشني الذي صرف جهده ووقته في شرح مسائل العقيدة، التي أصبحت إشكالياتها بعدما كان لا يحجراً على الحوص فيها إلا كبار لعلماء، في متناول لمريدين كدراً وصغاراً، حتى إن بعضاً منها تحول إلى هتاف يتداول به في المناسبات والاحتفالات. ويعود سبب هذا الأمر إلى تأكيد الشيخ الحشني على أن السحة والصلاح واشتبا على الأعمال وقبولها من لدن الله مرهون بصحة العقيدة، وأن علم السوحيد أعلى العلوم وأشرفها وأولاهها وهو مقدم على العروع.

يقدم الأحباش أنفسهم بأنهم جماعة «استقت منهاجها من كتاب الله عز وجل وسمه نيه (صلعم) وما فرره علماء الإسلام أصحاب المذاهب الإسلامية المعتبرة كالإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة والإمام أحمد بن حنبل والإمام مالك رضي الله عنهم (وهي) لا تشع منهجاً جديداً ولا فكرة مستحدثة إنما هي على المنهج الذي يتسبب إليه الملايين من المسلمين: أشعرية شافعية»<sup>(١)</sup> فهم على ضوء هذا التقديم «شعرية من حيث العقيدة» التي هي عقيدة مئات الملايين من المسلمين. والإمام أبو الحسن الأشعري هو إمام أهل السنة الذي لخص عقيدة الصحابة والتابعين، وشافعية من حيث الأحكام العملية مع الاعتقاد بأن أئمة المذاهب المعتبرة أئمة هدى وأن اختلافهم في فروع الأحكام رحمة بالأمة. وترى الجمعية أن طرق الصوفية الحققة على اختلاف أسمائها إنما تنهل من معين الشريعة الثراء». فهم على مستوى اعنف دعم شافعيتهم يأخذون ويعترفون بالمذاهب الأخرى المعتبرة (المالكية والحنبلية والحنفية) لكنهم على مستوى العقيدة «مقتصرون على ما يوافق إمامي أهل السنة أبا الحسن الأشعري وأبا منصور الماتريدي»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا الطرح بعيد الأحباش إنتاج إشكاليات عقيدية سادت مرحلة ساد فيها 'علم الكلام'. ومن الضروري قل ولوج عالم الأشعري التوقف عند تلك المرحلة التي نشأ فيها هذا العلم الذي يضوي تحت لوائه كل من المعتزلة والأشعرية والماتريدية والمرحنة والقدرية والجبرية. فقد كان وجود العديد من الأدبيات والفلسفات في البيئة التي انتشر فيها الإسلام في القرون الأولى للفتح تحدياً بالغا في وجه الدين الجديد، فتدعت على المنطق والعقل، وكان لا بد من مواجهتها بنفس الأدوات، لذلك شأ علم الكلام الإسلامي وتحددت معالمه لمواجهة هذا الاختلاف بالأدلة العقلية أيضاً.

كانت البداية مع المشكلة المعروفة في التاريخ: هل كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟ ثم تطورت مع نقاش واصل بن عطاء<sup>(٣)</sup> والحسن البصري<sup>(٤)</sup> عن مرتكب الكبيرة والذي حسمه الأول بالقول «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ليس بمؤمن وليس بكافر». وكان بهذا يضع المداميك الأولى في تأسيس المعتزلة، ذلك التيار الذي انطلق معتمداً وداعياً لإقحام

(١) 'موقع الأحباش على الإنترنت' www.al-ahbash.org/docs/ahbash

(٢) المرجع نفسه

(٣) واصل بن عطاء رأس المعتزلة ومن أئمة بلعاء ومتكلمي عصره (التركلي 'الأعلام، ج ٩، ص ١٢١).

(٤) الحسن البصري. «شاعري وإمام أهل البصرة في عصره، وكان ممن يدخل على الولاء فيأمرهم ويهيمهم ولا يخاف من الحق لومة لائم» (التركلي 'الأعلام، ج ٢، ص ٢٤٢)

انعقل في حل أية مسألة عن طريق استنطاق الوسط بين المتضادين، على طريقة الفلاسفة الإغريق. ونج عن ذلك دينامية فكرية جديدة في البيئة الإسلامية ببلور فيها الفكر المعتزلي وعلم الكلام الإسلامي، ووضحت مداخلاته في أصول حمسة تضمنت كافة ما كان يرمي إليه أهله وهي:

١ - التوحيد. وهذا الأصل يوجب الإيمان بالله أحداً منزهاً عن المماثلة ولحلول، وأنه ليس بذئ أبعاد وأجزاء وحوارج، وليس بذئ جهات ولا بذئ يمين وشمال ومأم وخلف وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يحري عليه زمن ولا يوصف بصفة من صفات الحلق، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأسرار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الحلق ولا تحري عليه الآفات، ولا تحل به المعاهات، لم يزل سابقاً عالمياً، قادراً حياً، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، لا كالأشياء، ولا يحور عبه تحصيل المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا ياله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والألم.

٢ - العدل. ويفهم منه أن جميع ما يفعله الله غيره - أي بمخلوقاته - من خير وشر هو عدل وليس بجور.

٣ - الوعد والوعيد: ويفصدون بالوعد كل ما يتضمن إيصال نفع إلى لعب أو دفع الضرر عنهم. وأما الوعيد فهو إيصال الضرر إلى الغير وتقويت لنفع عنهم.

٤ - المصلحة بين المصلتين: ويقصدون فيها التوسط بين متضادين أي إن فاعل الكبيرة ليس بمؤمن وليس بكافر.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ يعتبرون أن هذا الأصل متمم لأقوالهم، فمن خلاله تتحدد العلاقة ما بين الناس حيث تنضوي الأصول السالفة تحت لواء العبادات والمعتقدات. ويصوي 'الأصل الأخير تحت لواء المعاملات' (١).

وكان نتيجة تحرهم في أصولهم الخمسة هذه أن رجحوا كفة استخدام العقل إلى أن أخذوا يعتقدون بأسبقية وأفضليته على القلب، مما دعا أبا الحسن الأشعري ومحمد الماتريدي إلى الوقوف موقفاً دعوا فيه للتخفيف من حدة علواء هذا المبحى، فكان الماتريدي للحمية كالأشعري للشافعية في هذا المصمار، كما أن لماتريدي لا تختلف عن لأشعري إلا في مسائل لفظية، لا توجب التبذع والتكفر على اصطلاح أكثر الأئمة من كلا الجانبين.

وعلى هذا الأساس يمكن تقديم الأشعري وفكره بصورة موجزة يظهر من خلالها

(١) نقلاً عن أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، القاهرة، د. د، ١٩٧٨، ص ١٢٤.

أنه كان رجلاً معيًّا ذا نظر ثاقب، رأى أن الفقهاء والمحدثين قصروا همته على النفع في الدين بدلائله من التفسير والحديث والإجماع والقياس، كما رأى المتكلمين من المعتزلة قد قصروا همته على الدفاع عن الدين ضد غوائل معارضيهم مستخدمين الأسلحة ذاتها في الحدل والمنطق وتحكيم العقل، فطرح النص حساً ووجد أنه سس هالك مانع من أن يكون المرء فقيهاً متكلماً، يجمع بين الأمرين، وهو بصره ليس جمعاً بين متناقضين. والحشوية تجعل النص رائداً، في حس جعل المعتزلة الريادة للعقل، فجمع الأشعري بين الأمرين وتوسط بين العقل والنقل<sup>(١)</sup>. وهذا ما حصل إليه العزالي أحد أشهر الأخدين عن الأشعري بالقول «إن لا معادة بين إشرع المفعول والحق المعقول، وإن الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد وإن لوقوف عند ظاهر النص هو طريق الحشوية المقلدين، ولاكتفاء بالعقل وحده سبيل المعتزلة والفلاسفة»<sup>(٢)</sup>.

يتبين من هذا العرض مدى عمق الإشكالية التي يدق بابها الأحاش ويطرحونها للتدويع والمنازع على مستويات فكرية متفاوتة، فحصولهم يتهموهم بإحياء إشكالات علم الكلام، بل يصل بعضهم إلى القول بأن الأحاش يعيدون إحياء محلفات لمعتزلة في المحارحة والكلام. ويذهب فتحي يكن في نقده للأحاش إلى أنهم يعتمدون أسلوب الكلاميين وخاصة فيما يتعلق بتأويل آيات الصفات، إذ يفسرون الصفات بما يصعونه من معانٍ يستخلصونها من صفات الخلق، مما يفسد على المسلمين عقائدهم، ويتهممهم بأنهم يعللون العقل على النقل مما يعتبر نظره انحرافاً محيئاً. «يش هجوماً على علم الكلام» الذي يسمونه زوراً علم التوحيد، ويذهب إلى القول «إن الأشعرية الذين يدعي الأحاش الانتساب إليهم» أمروا في آخر ما ألفوه من كتب بذهب أسلف في الصفات وعلى رأسهم أبي الحسن الأشعري والعزالي» وخاصة في كتاب الإبانة الشهير للأشعري والذي يمثل المرحلة الأخيرة من تكبير الأشعري بعد نفلاسه على المعتزلة. ويرفض التأويل الذي هو عنده من نتائج تغليب لعقل على النقل وتقديم الابتداع على الاتباع، لما له من صلة بفلسفات وثقافات دخلت على الإسلام وبست منه، وما استأويل عنده إلا «تعطيل» لأنه يأتي على أصل النص بالانطواء<sup>(٣)</sup>.

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. الإمامة عن أصول الديانة. تحقيق عباس صباغ، بيروت، دار المناس، ١٩٩٤، انظر مقدمة المحقق، ص ٩ و ١٠. انظر أيضاً عن مقدمة ابن عسكرفي كتاب: تبين كذب المقتري فيما نسب للأشعري.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد العراقي، الاقتصاد في الاعتقاد، دمشق، د. ١٩٦٩، ص ٦٩.

(٣) انظر: حوارات ساحة مع فتحي يكن، الحلقة ١٢، جريدة الديار، ٣٠/١٠/١٩٩٨.

يدافع الأحباش عن علم الكلام لئلا يهمل فيه عن إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية والمقلية من الكتاب والسنة، وهو عندهم النظر والاستدلال بحلق الله تعالى لإثبات وجود الله وصفاته الكمالية بالخصوص الشرعية المستخرجة منها البراهين وهم يسمون بين نوعين من علم الكلام استناداً إلى الحافظ ابن عساكر لدمشقي في كتابه تبیین كذب المفتري فيما نسب للأشعري<sup>(١)</sup> النوع الأول هو الكلام المدموم وهو كلام أصحاب البدع، أما النوع الثاني فهو الكلام الممدوح وهو الموافق للكتاب والسنة ولموضع لحقائق الأصول، وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه وقد تكلم مع غير أحد ممن ابتدع وأقام الحجة عليه حتى انقطع<sup>(٢)</sup>. ويعودون لإسناد اعتمادهم علم الكلام الممدوح إلى فقهاء وعلماء كثير منهم البيهقي وعبد الله بن هرمور أحد مشايخ الإمام مالك، بن ولهم هو الأشعري نفسه الذي بشرنا له رسالته المعروفة وانسمدة رسالة استحسان الخوض في علم الكلام<sup>(٣)</sup>. والأحباش يذهبون إلى التأكيد على أن علماء الكلام هم يهتدون بالمسلمين عن سلوك منهج السلف الصالح وهم يسمونهم بالتأويل المصلي، بن كلهم يقولون بأن من ترك الاشتغال بتأويل المتشابه مع اعتماد تسميه الله عن المكان وأشياء والكيفية لا يكره عليه. لكنهم، أي علماء الكلام إلى جسد ذلك، ولم يكن أكثر أهل الأهواء والبدع الذين كانوا يدعون على أهل السنة «أن مداهم في الأصول تحلف المعقول»، قيص الله تعالى جماعة منهم للاشتغال بالطر والاستدلال «حتى تبحروا فيه وبنوا بالدلائل النيرة والحجج الباهرة أن مذاهب أهل السنة توفيق المعقول كما هي موافقة لظاهر الكتاب والسنة<sup>(٤)</sup>». وفي رده على بكر الذي اعتبر ابن سينا والماري والمعتزلة وغيرهم في سنة واحدة مع علماء الكلام، يقول الشيخ أسامة السيد إن هذا خلط وتعمية بين الكلام المدموم والكلام الممدوح فكلام أهل الحق ميم في كتبهم الشهيرة ككتب «الغزالي والحوسي والباقلاني والمتولي وانتقازي والريدي ولسفي والرازي وغيرهم كثير، فعلماء الكلام يؤخذ منهم من مصادرها وليس من كتب الفلاسفة كاس سينا، الذي كما هو معلوم، رد عليه الغزالي بكتبه المشهور تهافت الفلاسفة مستعملاً أدلة علماء الكلام<sup>(٥)</sup>».

يبدو واضحاً أن الفرق بين الأحباش والحركات السلفية التقليدية التي يبدو قريباً من طروحاتها في حواراته الأخيرة، هو فرق يشبه إلى حد بعيد ذلك الاختلاف بين

- (١) أبو جحس الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، رجع له محمد الوبي الأشعري نقادي الرفاعي، سروت، دار مشاريع لفظه والشر، ١٩٩٥.
- (٢) «الشيخ أسامة السيد يرد على فتحي بكر»، حريمة الديار، ١٩٩٨/١١/١٦ والنص الوارد في الفقرة علاه يشهد به نقلاً عن «الحافظ البيهقي الشافعي» في كتابه شعب الإيمان (٩٥/١).
- (٣) المرجع نفسه.

الأشعري وابن تيمية على سبيل المثال رغم اختلاف المرحلة الزمنية بينهما، فحسب طرح المثال لبيان الفرق. فعلى سبيل المثال ينادي ابن تيمية بصفات الله التي وصف بها نفسه من غير تأويل أو تعطيل. أما الأشاعرة فمذهبهم يقوم على الإيمان بصفات الله التي وصف بها نفسه وتأويل معناها بما يحفظ تنزيه الله ويمنع تشبيهه بمخلوقاته. والاشترار يعتمدان الكتاب والسنة مصدراً، لكن منهجية التحليل والقراءة عدد كثر منهم مخنفة.

ورغم كل التأكيدات التي يسوقها الأحباش لتأكيد "أشعريتهم" فإنها لا تلقى القبول أو التصديق من سائر المخالفين لهم، ذلك أنهم يخالفون الأشاعرة في بعض مسائل العقيدة، خاصة ما ورد في كتاب الإبانة للأشعري الذي ابتعد فيه عن تأويل الصفات وخاصة في مسألة "الاستواء" التي يكثر الأحباش من الحديث فيها<sup>(١)</sup>. في المقابل يؤكد الأحباش على تطابق مقولاتهم مع مقولات الأشعري ويشككون بكل المحطوطات التي ظهرت عن كتاب الإبانة للأشعري.

وفي الحقيقة ثمة اتهامات كثيفة تساق ضد الأحباش، إلا أن التدقيق فيها يظهر أن كثيراً منها ليس دقيقاً، فسببتهم إلى البهائية أو القاديانية ليس صحيحاً، فمشيحتهم كلام واضح في تكفير هذه الفرق وتضليلها، وهو كلام بعيد عن الافتعال أو التلقين رغم أن انتقادهم لهذه الفرق انتقاد عقائدي صرف نغيب عنه درجة الوعي السياسي المطلوبة منهم أهداف وأبعاد وخلفيات تلك الفرق. أما سبب الأحباش إلى الاعتراض بدعوى موافقتهم للمعتزلة في بعض آرائهم وعقائدهم، فهو أيضاً غير دقيق على الإطلاق، فهم كما سبق وبيننا ينسبون أنفسهم إلى الأشعرية والشافعية، لكن الأصالة العقائدية عندهم تتجاوز عرض التربية والدعوة إلى حد جعلها أحد أهم محاور الحشد في عراكمهم الموسمي واليومى مع محلليهم. ولا تتعين هذه الأصالة في سياق الدعوة لها كمظومة عقيدة تشمل حياة الإنسان كلها، بل تتعين في وجهها الخلافي، أي من قضاياها الأكثر إشكالية، والمختلف فيها. فتصبح العقيدة وفق مذهبهم في هذه المسائل الخلافية عنواناً للتمييز والتعريف، وتأخذ مسحة وطبيعياً لتعزيز الذات وتأكيد خصوصيتها أمام الجماعات "المنحرفة" كجماعات الإحياء الإسلامي أو الفرق "الضالة" - عندهم - كالثوهابية. إن العقيدة وفق هذا التصور هي عنوان محكوم بسلوكيات تعبوية ضد "الأحر" المختلف داخل الدائرة الإسلامية على وجه الخصوص، الذي يحمل عقيدة فاسدة ويعمل بدعوى "باطلة" ويوحد ضمنى "أهل السنة والجماعة" وهو ليس منها حسب وجهة نظرهم طبعاً<sup>(٢)</sup>.

(١) أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، م. س. ص ٣٥، وفي بعض نسخ لأشعري موضح نظرت في مسألة الإيمان والصفات.

(٢) انظر الدراسة المهمة في كتاب: الحركات الإسلامية... م. س. ص ٦٨٦.



وفي ظل غياب العنوان السياسي كمشروع للتعبير عن جمعية المشاريع الجبرية - الأحباش - يتضح كل ما له علاقة بمسائل الاعتقاد، فغياب المباحث المتعلقة بالحكم والسلطة والمصالح يعوضه المباحث العقائدية الخاصة بالربوبية (الحلق والرعية) والأسماء والصفات ومسائل التنزيه. فالفصية المركزية عند الحركات، الأصولية والتي تتعلق بـ "الحاكمية الإلهية" لا أثر لها في مباحث المشاريعيين الأحباش، بل هم يصبون عليها بحدأ عيفاً باعتبارها من الأفكار الشاذة المنحدرة من اس تيمية إلى سيد قطب، والتي أدت إلى هدر دماء المسلمين وتكفيرهم<sup>(١)</sup> وهم يبدلون جهوداً مضنية لإظهار بطلان ومساسد اس تيمية لذي يعتبرونه كافراً في مسائل وفتاوى عقائدية وفقهية عديدة يحصونها عليه في كتب متداولة بينهم. لكن الالاف أن الأحباش يستعيدون ذلك السجل على قاعدة صراعية مع الآخرين من دون إضافة أو تعديل تأخذ عين الاعتبار ظروفه الاجتماعية التاريخية ولا يقصرونه على العلماء بل يتداولون به بين العامة في المساحد، ولا يأخذون بعين الاعتبار ظروف العصر الراهن وما يعمل فيه من حثهات أو ندد لوقائع الاجتماعية. فالعقيدة حاضرة عندهم كهوية للتعرف واسماير والدفع عن النفس ولكن بمنهجية تعيش عصور العراك الفرقي وذهنيته.

وينحول هذا العراك العقيدي إلى عراك فقهي لا يقل تصلباً عن الأول، بل هو يُستخدم بشكر أوسع من قبل خصومهم للتشنيع والتقد عليهم لكونه أسهل لفهم الناس ونحيشهم ضد الجمعية وشيخها. لذلك وحلأفا لما يذهبون إليه في مسائل العقيدة حين يقولون إن لحق محصور في المذهب الأشعري، فإنهم أكثر انفتاحاً في مسائل الفقه، فلا يشددون على المذهب الشافعي، بل يؤكدون على سائر المذاهب السنية المعتمدة ويعتبرون أئمتها أئمة هدى ويقتدى بهم. بل ويجير الشيخ الهرري الحشى التحول من مذهب إلى آخر إذا لم يؤد إلى مخالفة الإجماع، أي لم يؤد إلى عمل اتفق للمجهدون على عدم جوازه

وفي الواقع أثرت مسائل فقهية عديدة تطرفا في سياق هذا الفصل إلى العديد منها. تتعلق بعدم الصلاة خلف أئمة من غير الأحباش، إلا لضرورة ومذهبهم في أن تارك الصلاة ليس بكافر بدليل الحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا لله"، وهم رغم أنهم "لا يكفرون أحداً من أهل القلعة بذب يرتكبه، ما لم يستحلله كالزنا والسرقة وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج وزعمت بأنهم كفروا" نقلاً

(١) انظر على موقع الإنترنت الخاص بالأحباش دراسة بعنوان "المشاريعيون جماعة من أهل السنة تتبع السلف وحلف وليس عندها أفكار جديدة تدعو الناس إليها"، صادرة عن دائرة شؤون الدعوة في جمعية المشاريع (www.al-abbash.org)

عن الأشعري<sup>(١)</sup>. إلا أنهم يكفرون الأفراد بما يطلقون عليه الألفاظ الكفرية. ولهم فتاوى وتخريجات في زكاة الأموال التي لا تجوز بنظرهم في العملة الورقية وغير ذلك. إلا أن المسائل المتعلقة بالمرأة من حقوق وأهلية كانت مدار جدل بين الأحاس ومخالفهم كما هي في الفكر الإسلامي عامة. وإذا كان هذا الفكر أمر مفهوم عندنا في الدوائر الثلاث: السلطة، المرأة، والمال، فإن الأحباش أقو على مفهوم تحقق الفسدة في لحروح على السلطان، ولم يرد فسة في خروج المرأة إلى الحدة العامة. إلا أنهم مع ذلك لم ينظروا إلى المرأة لجهة دورها الاجتماعي والسياسي ولقانوني. بل انحصر مذهبهم تجاه المرأة في مسائل الجسد. فهم ذهبوا إلى حواز محالفة النساء للرجال ومشاركتهن الدروس الدينية حباً إلى حب وذلك لرأيهم الحاص في مسألة الحيوة الشرعية، والذي يسمح بـ «الاختلاط المنظم البعيد عن الفساد»، وحذروا لذلك خروج المرأة مريبة أو متعطرة، لأنه ما من أحد من الفقهاء يقول إن تعطر المرأة حرام. كما «بحوا للمرأة أن تلبس» الحبر» لتجتمع بين السرة والموضة، وأن ترفع صونها بالإشاد والغف» لأن صوت المرأة ليس بعورة» وكذلك وجهها لا يحجب سره وإن كان دعاً بفتنة<sup>(٢)</sup>.

وعلى أهمية هذه الفتاوى إنما هي تحصر في قصايا حربية ولا تتناول إشكاليه موقع ودور المرأة وحقوقها وأهليتها، والأمر نفسه يشمل باقي الإشكليات التي يتعامل معها «كمسائل» قائمة بحد ذاتها وبمعزل عن ظروفها وواقعها الاجتماعي. وأثرها على حياة المسلمين العامة ومع أنهم في الحلاصة لا يحصرون الحق في المذهب الشافعي إلا أنهم لا يترددون في الدفاع عن موافقهم وفتاوى شيخهم بلا أي قدر من التسامح مع من لا يرى رأيهم

يهتم الأحاس أيضاً بالتصوف، وشيخهم يتبع الطريقة الرفاعية ويجبر تبعه فيها. ولأحباش كتب ومؤلفات دفاعاً عن الصوفية، وخاصة في المسائل التي ينكرها خصومهم الوهابيون ولسليوني التقليديون كزيارة القبور والاحتفال بالمولد النبوي، والصرب على الدف والوسل بالأنسية في حياتهم ومماتهم وطلب الشفاعة من السي أو الجهر بالصلاة على النبي بعد الأذان، أو التبرك بآثار النبي وأصحابه وغيره من

(١) أبو الحسن الأشعري، الإمامة عن أصول الديانة، م، ص، ص ٣٨.

(٢) الحركات والجماعات الإسلامية، م، ص، ص ٦٩٠. «مجمعة المشاريع»، ص ٦٩٠. «مصر أيضاً» رد الشيح أسامة السيد على محي بك في الديار، ١٦/١١/١٩٩٨ أيضاً انظر كتاب الشيخ عبد الله المهدي، صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر، د ب

القضايا التي يعتبر الأحباش أن الدفاع عن مشروعاتها وممارستها والإيمان بها من صلب الحصاد الحشوي الدعوي والتعبوي، وهو أمر يحتل الأولوية بعد شؤون العقيدة. ووفق هذه الأمور تتعين الخصومة مع من يظنون عليهم الأحباش «نفاة الحوسل ورسالة الصبور والاحتفال بالمولد»، في حين يصف الوهابيون والسلميون فعل الأحباش هذا بأنه صرب من صروب السعدية، وأن هذه الطقوس الصوفية بما فيها الطريقة الرفاعية تحتوي على بدع شركية وفيها تقديس رفيع مشايخ الطرق إلى مرتبة الربوبية ويتهمون الحشوي بأنه يأوي في محاسن العزائم والمشعوذين، ويصفون من يترك بالأولياء بالقوريين، كما يسمون إبي الأحباش استخدامهم للحبب والتمائم واستعمال الجان لدفع الضرر مع طلاسمة عدة مصافة إلى آيات قرآنية.

والحقيقة أن مسألة التصوف لها أبعاد عميقة في التراث الإسلامي، ولا يمكن تناولها بطريقة سطحية كما يجري السجال بين الأحباش وخصومهم. فالتصوف الإسلامي يسور في محاور ثلاثة، فلسفي وكشفي واتحادي. والتصوف الفلسفي يحذف عن تلك الطريقة لحلولية. بشكلها الوحدوي والكوفي التي أخذت بها علاة المنصوفة، وقد بقي تصوف الفلاسفة في جوهره إدراكياً ونظرياً ذا طابع إنساني بحث، في حين تمسك معتدلو المنصوفة، كالغزالي والحنيد، ببطلان النظرية الحلولية، وحاولوا تخطي ذلك ساتحه «المكاشفة» أو المشاهدة التي كان غرضها الله دون سواه. إلا أن هؤلاء المنصوفة المكشفيين رفضوا التخلي عن المفهوم الإسلامي العميق للتشريع وعن الاعتراف بالمسألة الشاسعة التي تفصل الإله الذي يباين خلقته كل المسألة عن تلك الحقيقة لذا حاولوا إلى كل درجة فكرية ممكنة لدفع شبهة الحلول أو الاتحاد التي لم ينكس العلاة س، لأحد بها آخر الأمر من دون حفظ. وهم حين يستخدمون الاتحاد والفاء، بهيت بالحلول، فهم يؤولونها دوماً تأويلاً غير حنولي<sup>(١)</sup>.

إطلاقاً من هذه الخلفية يمكن فهم موقف الأحباش الذين يؤكدون على عدم الغلو في موقفهم الصوفية، التي هي مستندة إلى كتاب الله وسنة سيه واعتبارهم لصوفي الحق هو الذي يلتزم بشريعة الله مع الزهد في الدنيا ومخالفة هواه. ويظنون إلى الطريقة القادرية أو النقشبندية بأنها من طرق أهل الله إذا حدثت وفق القرآن والسنة، ويعتبرون أن بعض الحركات الصوفية في هذا العصر مدعاة للسحرية والهره ولا تتفق وروح العصر وتدعو للتواكل والتجهيل وعادة الشيوخ وتقديسهم والتعامل مع قضايا الجس والسحر. وهم مع عدم انقافهم مع بعض مدعي التصوف في الماضي كالحلاج، صاحب المنهج الردي، وابن عربي «الذي دخل الدس في بعض كتبه وفيها من الشطط

(١) محمد بحري. دراسات في الفكر العربي. سروت، دار النهار، ط٣، ١٩٨٢، ص ص ٢١٦ - ٢١٧

الكثير" وغيرهما ممن يدعو إلى عقيدة وحدة الوجود، إلا أنهم يحاولون تقديم صورة نقيّة عن التصوف.

#### ٤ - تشكّل البعد السياسي: الانتخابات ومحنة الاغتيال

البعد السياسي الآخذ بالتشكل في "عقل" المشاريع عبّر عن نفسه بعدة اتجاهات، منها أنه اتخذ بداية شكل صراع بدأ مستتراً مع دار الفتوى، وتحول فيما بعد إلى صراع مكشوف عبّر عن نفسه بتطلّع الشيخ نزار الحلبي إلى تبوّء مركز مفتي الجمهورية اللبنانية، كما أصبح يشيع البعض همساً ثم علانية، وبدأ أن هذا الهدف يتم بمرور الزمن. وأما الجمعية فقد أخذت بتعزيز تحالفاتها مع أصحاب القرار ولتأثير والفاعلية السياسية في لبنان. فقد نالت أكثر وصوحاً وصراحة في حيراتها العربية "السورية" على الساحة اللبنانية، وقد أتاح لها هذه الخيارات قدراً وافراً من حرية الحركة وانفوذ استعادت منها في صراعها مع منافسيها من الجماعات السلفية والأصولية المتعددة، وهو صراع لا يزال مستعراً بقوة. هذه الخيارات السياسية للأحزاب بقدر ما وفرت نوعاً من الحماية والنفوذ، جلبت لها قدراً كبيراً من الكراهية والعداوة، فتهمت المشاريع بأنها "فوق القانون" تارة، أو أنها صبيغة أجهزة المحابرات لهذه الدولة أو تلك تارة أخرى<sup>(١)</sup>. وما فاقم هذه الصراعات أنها لم تكن سياسية فقط، بل دخل فيها البعد الديني، فترشق الجميع بتهم التكفير وما شابه ذلك.

استفاد الأحزاب من تحالفاتهم وأحسنوا توظيف قاعدتهم الشعبية، لكن وسط حوصلة مشحون بالعداء والكراهية لهم من طرف التنظيمات الإسلامية السلفية، فحاصروا الانتخابات لسياسة الأولى التي حصلت في سان بعد توقيع اتفاق لطائف في عام ١٩٩٢ وذلك بمرشحين اثنين في الشمال عبر طه باحي الذي مال رقماً مقلناً من الأصوات على مستوى محافظة الشمال بلغ ٣٧٧٩٠ صوتاً مورعة على الشكل التالي:

مدينة طرابلس	المنية - الضنية	عكار	شري	الكورة	زغرتا
١١٧١٩	٤٨٣٨	٧١٣٩	٢٠٨٩	٣٩١٢	٤٣٣١

هذه الأصوات المهمة التي عكست أهمية التحالفات التي عقدتها الجمعية مع الجهات السياسية والأمنية والتي بينت عن قدرة على التوصل مع مختلف المناطق

(١) مجلة الشراع، ملف إسلاميون لبنان (٣)، ١٠/٩/٢٠٠١

الإسلامية والمسيحية على السواء، وعلى الرغم من أن هذه الأصوات لم تؤهل طه باحي للتمرد بمفعد بياني عن طرابلس، إلا أنها أهلت الجمعية كي تحجر مفعداً لها يبر القوى السياسية الفاعلة انتخابياً بعد الحرب.

لا أن معركة الجمعية والمشاريع كانت في العصمة الأولى بيروت التي ترشح فيها الدكتور عدنان طرابلسي ونجح في الحصول على مقعد بيبي حيث نال ١١٨١٩ صوتاً مما شكل مفاجأة كبيرة خاصة أن فوزه توافق مع فوز آخر للجماعة الإسلامية، انحصم المنافس للأحاش، في بيروت وطرابلس والضنية ثلاثة مقاعد

دحول المعتزك الانحابي والسجاح في اختراق الحسم النيابي التشريعي كد نقطة تحول مهمة في اتجاه التطور السياسي لطلاب الشيخ في مسار نحوهم المؤسساتي وتوسعهم الشعبي. لقد أصبحت الجمعية بفعل هذه المشاركة أكثر حضوراً وتأثيراً، فشهدت تضامناً في علاقاتها واتساعاً في امتداداتها، وعمقاً في تحالفاتها. وما كان هذا الأمر مستساغاً أو متحماً لدى الأطراف الأكثر تطرفاً في المواقع الإسلامية لمقاومة، وردود التشنج واتسعت دائرة التوتر، وشهدت وسائل الإعلام بعض هذه المشاهدات، حيث زخ البعض بدار الإفناء كطرف في هذه المشاهدات رغم حرص دار الفتوى على عدم للدخول في مساجلات عليية مع أحد، إلا أن سعي الشيخ نزار الحلبي لتبوء مركز "المفتي" كما كان يشاع حبيها أصبح أكثر جدية بعد التقدم السياسي الذي حققته الجمعية.

في ظل هذه الأحوال المشحونة شهدت بيروت اغتيال رئيس لجمعية الشيخ نزار الحلبي أمام مرله بتاريخ ١٩٩٥/٨/٣١<sup>(١)</sup>. وسرعان ما تكشف أن تنظيم "عصبة الأنصار" وهو أحد التنظيمات السنية السرية الموجودة في لبنان الذي يقوده أحمد عبد الكريم السعدي المنقب ر "أبو محجن"، هو الذي يقف وراء عملية لاغتيال.

لم تكن "عصبة الأنصار" قبل عملية الاغتيال هذه محط لأنظار، رغم أنها تأسست عام ١٩٨٥ على يد الشيخ هتام شريدي (أبو عبد لله) لذي تحلف مع انفصائل الفلسطينية المعارضة لسياسة ياسر عرفات، حيث أنشأ معسكرات تدريب لمعاصره في مخيم عين الحلوة وشرق صيدا، إلا أنه سرعان ما سم اغتياله داخل المخيم، فنسلم العصبة "أبو محجن" الذي أصبح الأمير والمرشد والموحه وفي يده زمام الأمور. و"العصبة" فيما عرف عنها تعبير أنها في حالة عداء مع "كل من خرج عن نطاق أهل السنة والجماعة" وتذهب إلى معاداة الأنظمة السياسية المعاصرة وتكفيرها

(١) انظر ردود الفعل السياسية على حادثة الاغتيال والتي تعتبر ذات دلالة مهمة ورسم هي لأولى بعد الحرب في صحف السفير - النهار - الحياة، يومي ١ و٢/٩/١٩٩٥.

لأنها «لا تحكم بما أنزل الله وتنتع القوانين الوضعية كالديموقراطية البرلمانية والاشتراكية وتستعري بالشريعة وتناقضها»، لذلك هي تعتبر الأحباش من كُذْ أعدائها كونها «توالي الحكومات الباغية من جهة وتعادي الشعب وكل من يمشي على أساس لقرآن وسنة لرسول...»<sup>(١)</sup>.

كان وقع عملية لاغتيال شديداً على الأحباش، فقد صدمهم الأمر كما صدم حلفاءهم، فقد كان الشيخ برار الحلبي الأكثر تأهيلاً وتسييساً بين طلاب لشيخ. اعترت الجمعية غتياه «صراً لحالة الاستقرار الذي شهده لسان في ظل الرعاية العربية السورية». كما اعتره النائب عدنان طرابلسي «رسالة واضحة للبهج المعتدل... ولكل الوطنيين الشرفاء وصرة واضحة لسوريا الأسد». «ودعت الجمعية أنصارها إلى «التحلي بالصبر وصبط النفس والتزام الهدوء»<sup>(٢)</sup> في محاولة جدية لاستيعاب الحدث الذي كان بمثابة «محنة» حقيقية تستدعي التصرف بعقلانية وليس وفق ردود الفعل العاطفية. لذلك سارعت الجمعية إلى انتخاب الشيخ حسام قراقيرة خليفة ورئساً جديداً لجمعية المشاريع الحيرية الإسلامية في رسالة واضحة تعيد الاستمرار على بهج مهما كانت الصعاب

شجع المشاريعيون شيوخهم في أحواء مشحونة بالعضب والانفعال، فقد كانوا في بداية مسار يدعو إلى التزام الاعتدال والوسطية والابتعاد عما سبق وشهروا به لجهة التسرع بالتكفير وخاصة فيما يتعلق بالمكفرات «اللفظية»، لقد كانوا في بداية مسيرة تدعو لمقاومة التطرف والمعالجة ونيد كل ما يدعو إلى بهيد الوحدة الداخلية والوضعية من خلال رفضهم لمقولات «حاكمية الله» وجاهلية المجتمع المعاصر ونكفير الأنظمة والحكومات، من حلال التشديد على الدعوة إلى الحوار والالتزام بهج الاعتدال كد اعتيال الشيخ الحلبي كسة حقيقة لهذا التوجه الذي انتهجه الأحباش وما أتيح له السلور والصبح، فقد كانت هذه ضربة موجعة. وسرعان ما اكتشف الفاعلون وم اعتقالهم ومحاكمتهم. وصدر حكم بإعدامهم في ٢٤ آذار/مارس ١٩٩٧<sup>(٣)</sup>، بعد أن اعترف الفاعلون (أحمد الكسم وخالد حامد وعبود...) الذين أعربوا عن فخرهم وسعادتهم بما قاموا به من عمل «ينتظر الأمة الإسلامية جزاءه الخير الكثير»

وما كان لتنفيذ حكم الإعدام سريعاً بحق الجنة ليمر من دون ردود فعل، فقد نارت نائرة الجماعات الإسلامية السنية الأخرى السلفية والأصوبية، بل إن فتحي يكن الأمين العام للجماعة الإسلامية وجه إلى رئيس الجمهورية اللبنانية رسالة علنية ناشده

(١) مجلة للوسط، العدد ٢٧٣، ٢١/٤/١٩٩٧، ص ١٢.

(٢) مجلة منار الهدى، العدد ٣٦، تشرين الأول ١٩٩٥، ص ٩ و ١١.

(٣) انظر حريدة السفير البرونية، ٢٥/٣/١٩٩٧.

فيها التريث هي المصادقة على حكم الإعدام هذا «لأن القضية أكر من قضية اعتياد وأوسع من دائرة صراع بين فريقين». وتمنى حينها على الرئيس الهراوي «توجيه دعوة إلى المرشحات السنية السنية في لسان كي تعطي رأيها في القضية»<sup>(١)</sup> علماً أنه كان سبق لعتحي يكن أن اعتبر هذه الجريمة تستهدف إيقاع الفتنة بين القوى الإسلامية والتلاعب بالأمن الوطني والقومي، وهي أهداف «لا تخدم في الحقيقة إلا إسرائيل مما يفرض توجيه أصابع الاتهام إلى المخابرات الإسرائيلية الموساد وليس لأي جهة أخرى»<sup>(٢)</sup>، وقد هذا بعد أربعة أيام فقط على حادثة الاغتيال، هذا الموقف لذي تغير كلية عند انكشاف المفاعين وتحويل إلى تفهم وترير ضمنى أثار حفيظة الأحباش إلى أبعد الحدود.

وثر إعدام الجناة حرحت بعض التظاهرات المستنكرة لإعدامهم والمتضامنة معهم. حيث عثروا شهداء، وفي طرابلس بشكل أساسي، وفي بيروت وصيد حصت تحمعت وتظاهرات حول المساجد. شاركت فيها قوى إسلامية متعددة، فقد رفضت حركة التوحيد على لسان الشيخ سعيد شعبان هذا التعيد السريع لحكم الإعدام واعتبرته محاولة من قبل الدولة لصرب الأصوليين خدمة للمشروع الأميركي والصهيوي<sup>(٣)</sup>، بل إن الامنعص شمل بعض أوساط دار الفتوى أيضاً. في المقابل أبدت جمعة المشاريع ارتحها لتعيد حكم الإعدام، وشنت هجوماً على المنتقدين، معتبرة أن الوقاحة أوصبت البعض إلى درجة أنهم اعتبروا أن الدافع للجريمة كان شريفاً، وقام البعض بكتابة المقالات وإصدار التصريحات وتعيد الاعتصامات في بعض المساحد مطالبين بعدم إعدام القتلة، وصدرت مواقف معلوءة حقداً وحسداً ومحسنة بكلام يحرض على الفتنة<sup>(٤)</sup>. وتساءلت الجمعية على لسان أحد مسؤوليها عن أسباب انقلاب الموقف عند البعض وخاصة عند فتحي يكن: «لماذا هذا التناقض وما الأسباب التي جعلت غير رأيك وتعف للدفاع عن المحرمين هل السبب خوفك من الجهات المنتفدة أم كونك تنتظر الاستخذات السياسية التي تريد فيها الحصول على أصوات الموترين الذين خرجوا في جنازة المجرمين وكان من بينهم أعضاء قياديون في جماعتك»<sup>(٥)</sup>، في إشارة إلى مشاركة أعضاء قياديين من الجماعة الإسلامية في تشيع الذين أعدمو وتحت حرائقهم

- 
- (١) انظر جريدة الديار، ١٣/١١/١٩٩٨.  
(٢) انظر الصحف اللبنانية النهار والغير والديار، ٩/٤/١٩٩٥.  
(٣) راصع خطبة الشيخ سعيد شعبان في صحيفة الديار، ١/٤/١٩٩٧.  
(٤) انظر جريدة الديار، ١٣/١١/١٩٩٨.  
(٥) انظر رد الشيخ أسامة السيد المسؤول في جمعة المشاريع العبرية الإسلامية على استكتور فتحي يكن (الديار ١٣ و١٤ و١١/١١/١٩٩٨).

إلى تظاهرات اعتراضية اعتبروا فيها شهداء سقطوا في سبيل قضية محقة دفاعاً عن دينهم الذي يتعرض للتشويه على يد المدعى كما صرحوا، وكانت هذه التظاهرات أول ظهور علني قوي للتيار السلفي في لبنان.

شكل اغتيال الشيخ الحلبي 'محنة' حقيقية، لكنه في نفس الوقت كان مناسبة للمراجعة، خاصة وأن محنة الاغتيال تبعها فشل الأحاش في المحافظة على مصداقية البيروتية عام ١٩٩٦، كذلك فشلوا في بقية المناطق وتحديداً في طرابلس حيث كانوا في الدورة السابقة قريبين من الفوز. من النتائج غير المنشرة للاغتيال امصلحة التي تمت مع 'دار الفتوى' بعد دوال السبب الصمعي للخلاف والممثل بالصرع على منصب مفتي الجمهورية الذي كان يتطلع إليه الشيخ ررار الحلبي. كذلك نتج عن اغتيال تحول واضح في خطاب وأسلوب 'المشاريع'، فقد تراجع المناخ الصدامي مع الآخرين من الأطراف الإسلامية، وساد خطاب أكثر هدوءاً وأقل حدة، وزاد التركيز على هوية المشاريع المؤسساتية وخطابها 'المعتدل' إسلامياً في مواجهة التطرف والأصولية التي تبني العنف والإرهاب، مما كان يؤشر لبداية تراجع يسكن ملاحظته من خلال لنتائج الرسمية للانتخابات حيث لم يحقق الأحباش أي فوز في الدورت التالية في أي من المقاعد النيابية التي رشحوا لها أعضاء من الجمعية.

ففي العام ١٩٩٦ ترشح النائب عدنان طرابلسي في دائرته الانتخابية على أمل المحافظة على مقعده، إلا أنه لم يحصل على الأصوات المطلوبة وحل في المرتبة ٢٥ بين المرشحين ونال ٣١,٣٢٨ صوتاً وكان يحتاج إلى ما يريد قليلاً عن نصف الأصوات التي حصل عليها للفوز، رغم أن الأحباش خاضوا معركة طرابلسي بكل طاقاتهم، وتوفر لهم لائحة أسموها لائحة 'الوحدة الوطنية' تألفت من مرشحين من مختلف لطوائف والمذاهب. [حليل شحرور (شيعي) زياد قنيس (أرثوذكسي) جليبر شماس (كاثوليك) حبيب أفرام (أفليات)] وهي لم تكن لائحة مكتملة، مما يتيح للمريد من التحالفات المرة وتبادل الأصوات مع أطراف متعددة وتيسر النتائج 'الرعاية والدعم' اللذين حظيت بهما الجمعية، حسب تعبير الخصوم، خاصة في أوساط الناخبين الأرمن، فقد نال طرابلسي من أصوات الأرمن الأرثوذكس ٧٨,٣ بالمئة ومن أصوات الأرمن الكاثوليك ٦٦,٤ بالمئة، في حين لم ينل سوى ٢٣,٨ بالمئة من أصوات السنة، وهي في كل حال نسبة مهمة كون هذا المقعد هو الذي ينافس للحصول عليه مقابل مرشحين أقوياء بعض منهم شغل منصب رئيس الحكومة أكثر من مرة (الرئيس رفيق الحريري وسليم الحص)<sup>(١)</sup>.

(١) كمال عالي، الانتخابات النيابية اللبنانية (١٩٩٦) مؤشرات ونتائج، م. س. ص ٣٣٣ ٣٣٦



أما في طرابلس فقد خاض مرشحهم طه ناجي معركة قاسية، حيث لم يتح له الدخول في أي لائحة، مما اضطره لحوض المعركة منفرداً وبالتالي عقد تحالفات جانبية مع مختلف القوى، مما يفسر حصوله على بعض الأرقام الغالبة في مناطق غير إسلامية ليس لمجموعة فيها أي وجود فاعل. فقد حصل على ٥٥٥٥ صوتاً في الترون، و ٢٤٣٩ صوتاً في رعرنا و ١٢٠٣٥ صوتاً في عكار و ٢٧٨٨ صوتاً في انكورة و ٥٠٦٦ صوتاً في انضمية - الميه، أما بشري فحصل فيها على ١٧٧٢ صوتاً في حين لم يحصل في صربلس سوى على ٨٤٤٠ صوتاً. أي إن مجموع ما حصل عليه من أصوات في الدائرة - المحافظة بلغ ٣٨٠٩٥ صوتاً حيث حل ترتيبه الحادي والستين بين المرشحين، وكان يحتاج للنجاح إلى أكثر من ٢٥ ألف صوت إضافي. وبين التوزيع الطائفي والمذهبي للأصوات واقع هذه التحالفات الجانبية وقوتها، أو واقع "الرعاية والدعم" كما يذهب المحصوم. فقد حصل طه ناجي على ١٧,٥ بالمئة من أصوات الموارنة و ٢٤,٧ بالمئة من أصوات العلويين و ١٣ بالمئة من أصوات الأرثوذكس رغم أنه كان مرشحاً معزداً في دائرة محافظة الشمال - كبيرة ومتنامية ومحتلطة بشكل كسر، في حين حصل من أصوات السنة في هذه الدائرة على نسبة ١٥,٤ بالمئة.

ورغم حسارة الأحماس لمقدمهم في بيروت وعدم فوزهم في طرابلس إلا أنهم في الواقع حافظوا على حضور انتخابي جيد في مواقعهم، فقد قدرت قوتهم التجبيرية في بيروت من خلال الأصوات التي منحوها لحلفائهم بأنها بحدود ٩ بالمئة من أصوات السنة المقترعين<sup>(١)</sup>، في حين لم تتضح قدراتهم التجبيرية في طرابلس كونهم لم يتحالفوا بلائحة مع أحد، لكن بعض حلفائهم من خارج اللوائح قدر أصواتهم التجبيرية في الشمال بحدود ٦ بالمئة من أصوات الوسط المني.

أما في دورة العام ٢٠٠٠ النيابية فقد نال عدنان طرابلسي في دائرة بيروت ثلثية (قسمت بيروت إلى ثلاث دوائر) ٦٥٧٢ صوتاً وذلك وفق التوزيع الطائفي والمذهبي التالي (السنة ٣٨٤٧ صوتاً، الشيعة ٦١٨ صوتاً، الأرمن الأرثوذكس ١٠٨١٤ صوتاً، الموارنة ٢٠٨ أصوات، والأرثوذكس ٢٨٧ صوتاً) أي ما سبته ١٥,٥ بالمئة من أصوات السنة ثم ٢٥,٤ و ٢١,٥ و ١٥,٨ بالمئة من أصوات الأرثوذكس والموارنة والأرمن على التوالي. وفي مقاربة مع الأصوات التي نالها طرابلسي من الوسط السني في العام ١٩٩٦ نجد أنه شبه متطابقة (١٥,٤ بالمئة) مما يؤشر إلى مراوحة من الساحة النظرية، إلا أن اختلاف الدوائر جعله يتراجع كثيراً فقد أصبح يحتاج إلى مضاعفة نتائجه أربع مرات

(١) انظر المقارنة في كتاب كمال فتالي المذكور سابقاً عن نسبة الأصوات التي نالها حلفاء عدنان طرابلسي (رياد هتيس ٩,٥ بالمئة، وحليل شحورز ٦,٩ بالمئة، وجليز شماس ٩,٣ بالمئة، وحيب أهرام ١١,٥ بالمئة من أصوات المقترعين السنة في بيروت).

ليفور، فقد نال أحر سني خار في هذه الدائرة ٢٤٨٥٠ صوتاً، رغم أن هذه الدائرة هي نفسها التي فشل فيها رئيس الحكومة سليم الحص في الحصول على مقعد نيابي أمام مرشحي لائحة الرئيس رفيق الحريري (محمد قباني وعنوة حلول). كان من الواضح في هذه الدورة النمو الكبير في قوة التيار السني الذي يمثلته الرئيس الحريري ونيابته المستقل الذي يدعمه، وهو نمو كان واضحاً إلى أبعد الحدود، إذ نال الرئيس الحريري ٨٤ بالمئة من أصوات السنة في بيروت ولم يتعد ما ناله المرشحون السنة على لوائحهم عن ٧٠ بالمئة من أصوات السنة لسنة المقترعين في مختلف دوائر بيروت<sup>(١)</sup>. هذا الواقع المستبعد يؤشر إلى أن تراجع التيار الإسلامي (الحبيشي والأصولي أو السلفي وجمعية الإسلامية) كان سبب التقدم الكبير لتيار المستقبل الذي نجح لأسباب عديدة ليس مجار ذكرها الآن، في حشد وتعبئة الشارع السني واستتارة عصبته بسبب التنافس والصراع الناشب حينها بين أطراف الحكم والذي أدى إلى خروج الحريري من رئاسة الحكومة وحوضه الانتخابات من موقع المعارضة في ظل حملة استهدفته واستهدفت أنصاره حينها.

واللافت حينها أن الأحباش تنو! مرشحاً ثانياً في بيروت ولكن في دائرة أخرى وهي الدائرة الثانية أيضاً عن المقعد السني فيها. وهو المرشح بدر الخطر الذي نال ٤١٨٨ صوتاً أي ما سبته ٩,٢ بالمئة من أصوات المقترعين حصده عابثهم من الوسط السني (٣٣٨٢ صوتاً). مما يدل على حجم الأصوات التي يمكنهم تعيبتها لصالحهم في أي معركة انتخابية وكيفما كان تقسيم الدوائر في بيروت. ورغم أن مرشحهم الخطر نال من الأصوات ما يقارب الأصوات التي نالها تمام سلام من الوسط السني (٣٥١٦ لتمام مقابل ٣٣٨٢ للخطر) إلا أنه كان يحتاج إلى أكثر من ١٥ ألف صوت ليقرب مما ناله المرشح الفائز (باسم يموت) المدعوم من تيار المستقبل والرئيس الحريري<sup>(٢)</sup>. مما يدل على الحجم الكبير للفجوة التي تفصل مرشح الأحباش وغيره من مرشحي السنة عموماً عن مرشحي تيار المستقبل في بيروت.

أما في طرابلس فقد نال مرشحهم طه ناجي (في دائرة الشمال الثانية التي صممت طرابلس ورغوتا والكورة والمية) ما مجموعه ٢٠١٣٠ صوتاً كمرشح متفرد أيضاً وللمرة الثانية حيث لم يوفق في الدخول إلى أي من اللوائح القوية المحظوظة. لكن هذا لم يمنعه من إقامة أوسع تحالفات جانبية ممكنة. وهي التي أصبح الأحباش يتقنون إقامة، ويتفنون في أنواعها. وجاءت النتيجة<sup>(٣)</sup> على الشكل التالي:

- (١) كمال فغالي، الانتخابات النيابية اللبنانية (٢٠٠٠)، مؤشرات ونتائج، م. س، ص ص ٢٦٠ - ٢٧٩.
- (٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٠.
- (٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

عدد الأصوات	النسبة المئوية	
١٠٣٤٩	١٧,٣٪	طرابلس
١٩٢٠	٧,٥٪	رغرتا
٢٢١١	٩,٢٪	لبنرون
٢٣٤٣	١١,١٪	الكورة
٢٣٠٧	١٩,٦٪	لمية

أما التوزيع الطائفي والمذهبي للأصوات<sup>(١)</sup> فحاء على الشكل التالي:

١١٥٣٨	١٥,٩٪	السنة
٣٢٨١	٧,٧٪	لموارنة
٢٠٢٨	١١,٤٪	الأرثوذكس
١٩٥٢	٤٧,٦٪	العلويون

ومما لا شك فيه أن الحصول على نسبة ١٣,٧ بالمئة من نسبة المقترعين في دائرة مخنطة بالسبة لمرشح منفرد يعتبر في الحسابات الانتخابية رقماً جيداً يؤهل صاحبه للتفاوض بهدف الدخول في لوائح قوية، خاصة وأنه يكرر في أكثر من دورة انتخابية نتائج مشابهة، بل يمكن للأرقام أن تبين أن طه ناجي حقق تقدماً ملحوظاً في طرابلس. فهو كان في العام ١٩٩٦ قد حصل من مدينة طرابلس على ٨٤٤٠ صوتاً، إلا أنه في العام ٢٠٠٠ قفز إلى حدود ١٠٣٤٩ صوتاً. وفي المرتين كان يحوز معركته منفرداً، إلا أن اللافت أيضاً هو أن ترتيب المرشح ناجي حل في المرتبة ١٢ بين المرشحين السنة الذين بلغ عددهم ٣١ مرشحاً والذين فاز منهم خمسة فقط.

أما الانتخابات البلدية الأولى بعد الطائف التي حصلت عام ١٩٩٨، فقد كانت النتائج التي حققها الأحاش أيضاً باهتة، وخاصة في المدد. ففي بيروت لم يستطع الأحاش لدخول في لائحة "التوافق البيروتي" التي شكلها الرئيس الحريري وتمثلت فيها غالبية القوى السياسية (حزب الله - الجماعة الإسلامية - الكتائب - القوات اللبنانية

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

والحزب لتقدمي وأمل...)، كذلك لم يتمثلوا في لائحة المعارضة التي دعمها الرئيس سليم الحص، فخاضوا معركتهم معمردين بمرشحين سنين هما بدر الطيش الذي نال ٢١١٩٢ صوتاً ومحمد فروخ الذي نال ١٨٣٩٣ صوتاً<sup>(١)</sup>، وهي نتائج جيدة لكنها لا تؤهلهم للفرز، كذلك لم يعز أي من مرشحيهم في إقليم الحروب، في حين نجح البعض منهم في الشمال حين شاركوا في اللوائح الكبيرة وخاصة في طرابلس والميناء وبلدية الفوار وبعض البلديات في عكار.

وقد ركز الأحزاب على الانتخابات الاختيارية وحصدوا عدداً من المقاعد في المجالس الاحترافية وعدداً من المختارين، وكانت النتيجة الملفتة في طرابلس وفي بيروت، ففي دائرة المزعة رشحوا خمسة فاز منهم ٣ في دائرة لها ١٤ مختار، وهم (أحمد حلاوي وفؤاد صدقه وعصام القيسي) فضلاً عن مختاتير في أحياء ومناطق أخرى، إلا أن النتيجة هذه على ضوء المحصلة العامة هي نتيجة باهتة<sup>(٢)</sup>.

أما في الانتخابات البلدية الثانية (٢٠٠٤) فلم يحدث أي تغيير نوعي أو قفزة كبيرة، بل حصل بعض التحسن على مستوى بيروت وطرابلس وبعض القرى والبلدات. ففي طرابلس والميناء حصل الأحزاب على ٦ مختارين هم (عبد اساصر صمصوف - بكري السنكري - محمد حليبي - سمير دباع - رفعت غلاييني - فواز فراعلي) وحصلوا على مقعد لعضو في مجلس بلدية الميناء (سعد عويصة) وهو عضو سابق في المجلس لكنهم خسروا مقعدهم في بلدية طرابلس الذي كان يمثلهم فيه (أحمد فراعلي)، كما نجحت لائحته في بلدة الفوار، وحصلوا على ٣ مقاعد بلدية في مشتي حس ومقعد واحد في بلدية حرار<sup>(٣)</sup> في عكار، وهي نتائج أقل من عادية، لكنها تعكس ثبات في الحجم الانتخابي رغم الخسارة في طرابلس.

إن تدقيقاً أولياً في خطاب الأحزاب وسلوكهم السياسي يبين أن حقل السيادة عندهم لا يزال بكرة، والانتخابات هي مفتاحه ومدخله، لذلك يمكن لقول إن الموسم الانتخابي بالنسبة إليهم هو البعد شبه الوحيد الذي تتحلى فيه السياسة في سلوكهم وعقلهم.

(١) عصام سيمام، «الانتخابات البلدية في بيروت، مقتضات الوفاق وهاجس التوازن»، صمور كد - مخاض الديمقراطية في بنى المجتمعات المحلية (عمل مشترك) بيروت، المركز اللبناني لدراسات، ١٩٩٩، ص ٢٤٤.

(٢) هدى روي، «انتخابات بيروت الاحترافية في ضوء استراتيجياتها البلدية»، ضمن كتاب مخاض الديمقراطية، م. س، ص ٢٨٠.

(٣) شرة وزعها جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية في الشمال.

إذا كانت الانتخابات كفعل سياسي هي المعد البارز في نشاط لأحباش، فإن ذلك يعود لكون 'الانتخابات' كآلية من آليات الديمقراطية المنظمة للمشاركة السياسية في المجالس التشريعية لم تكن يوماً منذ تأسيسهم مدار نقاش أو محور إشكالية فكرية كما كانت الحاد عند التيارات الأصولية الإسلامية الأخرى التي تبنت منهج التكفير والحاكمية ودعوى جاهلية المجتمع المعاصر التي أسسها ونظر لها سيد قطب. فالأحباش كانوا دوماً على النقيض من هذه التيارات، ولم يعتبروا يوماً البرجمات محاسن كفرية لكونها تقوم بالتشريع وإصدار الأحكام والقوانين الوضعية وهو ما يمثل اعتداء صارخاً على حدود الله كما يذهب بعض هذه التيارات، وبالتالي لم يجد لأحباش أنفسهم بحاجة إلى تبرير مشاركتهم، لكونهم تأسسوا وقاموا على نقض لمناعين من المشاركة وعليه فإن إشكالية المشاركة أو المعاصرة، لم تكن تعني لهم شيئاً، بل اعتبروا، لقتلين بها خصوماً عقندين منذ البداية.

لأن السعد السياسي عند لأحباش يتمحور حول قضية الانتخابات كممارسة تقنية، أكثر منها محطة سياسية، إنها موسم تواصل وتعاون واستعرصي، وبست حدثاً سياسياً ومناسبة للتغيير الديمقراطي بهدف تحقيق البرنامج والمشروع. وهذا الاستنتاج ينسب على التسع الدقيق لخطاب الأحباش، فالبحث عن مشروع سياسي عندهم كالبحت عن الأوهام، والسبب يعود بشكل أساسي إلى حلقية المؤسس الفقهية والدينية وطبيعة الخطاب وهوية المؤسسة الملتبسة.

هذه العناصر بمجموعها لا تسمح بشيء "عمل سياسي" حديث للأحباش، فلا الشيخ المحدث والفقيه والصوفي، ولا بنية المريدين ولطلة لدين تتحلقون حوله، مرددين لدروسه ومواعظه وفتاويه، ولا بنية الجمعية أو الهوية المشاريعة انخبيرية، تسمح مجتمعة بإطلاق ورثة التأسيس السياسي الذي يبنى على مشروع متكامل ينطلق من رؤية ويتطلع إلى دور.

فالإسلامية 'الأشعرية' التي تتزوج مع شعائر صوفية عند الشيخ ومريديه، والمتمحورة حول قضايا العقيدة بما فيها قضايا العيب والقضاء والقدر، ثم حول مسائل الفقه وإشكالياتها، ثم الأبعاد الاحتفالية والطقوسية (عقائد الأشعرية والمريدية وقضية لامتواء والتنزيه والتجسيم والصفات...) ثم قضايا ومسائل لفقه وإشكالياتها (الذكر والاستغاثة والفتاوى في القضايا المستحدثة والخلافة والتكفير على الألفاظ...) ثم الاهتمام الزائد بالمظاهر الاحتفالية انطقوسية (موالد، زيارة القمور، الإشاد الديني، الاحتفالات بالمسابقات الدينية...)، والتي تمثل مجموعها العنوان الدعوي الأساسي

لذي صموجه بجري الاشتباك مع الإسلاميين الأحرار، كل هذه الأمور تجعل من الأحباش كتيبة صدام تعيد إنتاج إرث سنجاني غني ودم. ولكن على طريقة استخدامه "كعذة" للاشتباك والجدل أكثر مما هو مخزون فكري يوظف للاحتداد والإداع وهذا ما يجعل الوظيفة والدور السياسي للأحباش ملتصقاً إلى أبعد الحدود، ذلك أن محاربتهم للإسلام السياسي والحركات الأصولية المعاصرة المختلفة، تستنزف حيراً أساسياً من الطاقات التي توجه إلى تنفيذ الأدلة الفقهية، العقلية والعقلية لدى هذه الحركات، مما جعل الخطاب الحشوي خطباً سجالاً، وإشكالياً في نفس الوقت، يتمحور حول مسائل في العقيدة والفقه وبعض الطقوس.

وبدل أن تكون هذه الأرضية الفكرية التي يقف عليها الأحباش مقدمة لبناء ثقافة سياسية تقدم مقدرة محتومة لإسلام سياسي جديد، فإنه على العكس ذهب خطابهم باتجاه تكويسي وسلي، فهو لم يقف بالسياسة كما فهمتها الحركات الأصولية، ولا تبني فهماً جديداً للسياسة، بل ذهب إلى تهميش الوعي السياسي من خلال تبني مقولات شديدة العمومية، يعلب عليها الطابع السحالي الذي يفني أطروحة الإسلاميين الأحرار ويكتفي بذلك. يستند هذا الموقف عند الأحباش إلى خلفية كراهية لحديث بالسياسة التي ارتطمت بمرحلة التأسيس والتي كانت تتطلب نوعاً من "الإسمت" الفكري والعقائدي الذي يشد لحمة الطلبة والمريدين، بعيداً عن متغيرات السياسة و"متهاتها" حسب تعبير بعض قيادات لأحباش.

إلا أن الدخول في المعارك الانتخابية رجهم عملياً في قلب العمل السياسي الذي أصبح يعني لديهم "خدمة المجتمع"<sup>(١)</sup>، هذه المقاربة الخدماتية للسياسة مقارنة مستجدة ومرتبطة بالهتم الانتخابي كما هي مرتبطة بالبعد الخيري للجمعية. إلا أن إبحاح السؤال السياسي دفع الأحباش إلى الخلط أيضاً بين الدين والسياسة، رغم أن اشتباكهم الأساسي مع الأصوليين والحركات الإسلامية قام بسبب هذا الخلط. فالأحباش اكتشفوا تحت وطأة الممارسة والواقع أن "السياسة جزء من الدين" دليل أن الأنبياء والصحابة ومن بعدهم تعاطوا الشأن السياسي من خلال قيادة المجتمع وتلبية الحاجات العامة. أما إذا أخذت السياسة اليوم منحدرات معينة سيئة عند بعض من يتعاطون بها، فهذه مشكلتهم وليست مشكلة السياسة ولا مشكلة الدين. ومن هذا المطلق تتعاطى الجمعية الشأن السياسي ضمن الضوابط السليمة<sup>(٢)</sup>.

(١) «نظر» (مقابلة مع الشيخ نزار الحلي)، مجلة المجلة، العدد ٦٧٩، ١٠ و١٦/١٢/١٩٩٣.

(٢) «نظر» (حديث الشيخ أسامة السيد)، أحد مسؤولي جمعية المشاريع، في رده على فحي بكر، في جريدة الديار، ١٣/١١/١٩٩٨.

الممارسة العملية للسياسة عند الأحباش هي الحقل البعيد عن "السلطة"، ومعنى آخر "صحت تعني كل ما لا علاقة له بممارسة الحكم والحكومة، وهذا ما أقصى إلى مسابقة في الاستقواء بالسلطة وحلفائها وأجهزتها ومداخلتهم، التي وجدت فيهم خير حليف لموازنة حركات الإسلام السياسي واستخدامهم كقراءة صد حركات التطرف حسب زعمهم، بل إن بعض حصومهم يذهب أبعد من ذلك حين يعتبرهم مجرد أدوات للأجهزة السلطوية البائدة والحاكمة وأبواق دعائية لها مسترة بالإسلام.

المشكلة أن الأحباش يمارسون فهماً خاصاً للسياسة غير محدد المعالم، ذلك أن الأطروحة السياسية، بعض النظر عن هويتها الإيديولوجية، هي طبيعتها مشروع لاستلام السلطة، وحين يمارس البشر السياسة فهم في الحقيقة يصارعون من أجل مشروعهم، وليس لإحباط مشاريع الآخرين فقط، لأنها إذا اكتفت بذلك أصبحت ممارسة عديمة غير هادفة، وهذا ممكن الالتباس ومصدر التساؤل عند الكثيرين فيما يتعلق بالمشروع الحقيقي للأحباش، الذي هو ليس مشروعاً للسلطة بقدر ما هو مشروع في خدمة السلطة.

وما يعرر استنتاجات هؤلاء أن الأحباش لا يمارسون السياسة إلا باعتبارها أداة لتطهير الحصوصية وتعميق الوعي الذاتي بالاختلاف والتناقص مع الآخر "الإسلامي"، إنها تعرف عن نفسها بالسلب وبالمغايرة. يكفي مراجعة التعريف الذاتي الأكثر شهرة وترداداً والذي تجده في غالبية أدبيات الأحباش حين يرددون تعريفاً عن أنفسهم وهويتهم قول مرشدتهم الشيخ عبد الله الحبشي: «نحن فئة من المسلمين لا تتبع منهجاً حديداً ولا فكرة مستحدثة... ولا نسنحل اغتيال رجال الحكومات لأجل أنهم يحكمون بالقانون، نحن برينون من هذه الفئة، نحن لا نحمل مذهباً حديداً إنما نتبعاً في مسأله بيان المكفريات في الألفاظ الكفرية أئمة من المذهب لأربعة...»<sup>(١)</sup>. ومما لا شك فيه أن السياسة لا تقوم فقط على منهجية المغايرة والاختلاف، ربما تكون هذه المنهجية ضرورية أحياناً للحفاظ على الهوية والشخصية، إلا أن الاكتفاء به يفرغ سياسة من مشروعيتها وأخلاقيتها وأهدافها البيئية ويحولها إلى ممارسة وظيفية تقوم على ردات الفعل القائمة على حكم الضرورة "لحماية الجمعية" ومواجهة الخصوم، أو تحليلها إلى حكم "المصلحة" حيث مصلحة الجمعية هي نفسها مصلحة الإسلام والمسلمين.

ومؤدى ذلك كله أن المشروع السياسي هو العائب الكبير، ولا ينفع الأحباش

(١) الحركات والجماعات الإسلامية، «جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)»، م س، ص ٥٠.

القول: "ما يريدُه القائد الكبير حافظ الأسد هو برنامجاً"<sup>(١)</sup>، ذلك أن المشروع السياسي بحرب البعث العربي الاشتراكي هو مشروع الرئيس الأسد، وهذا ليس بالتأكيد مشروع جمعية المشاريع والأحياء، وإلا فما الداعي لتأسيس إطار جديد مسجّدت فيما الأصل موجود؟ قد يكون هناك تظاؤل في المواقف السياسية، قد يكون هذا مفهوماً في العلاقات بين القوى المختلفة، لكنه يصبح غير مفهوم حين يكون هذا التظاؤل دليلاً خاصة حين لا يكون صاحبه مشروع سياسي واضح المعالم سوى نقص ومكافحة مشاريع الآخرين.

غياب المشروع السياسي بما هو غياب للرؤية الإسلامية "الحثية" لنمط الدولة والحكم المشهود، ساهم في تعطيل آليات التفكير السياسي وأفقر بالتالي الثقافة السياسية وحوّلها إلى نمطين لا ثالث لهما. فهي إما تقوم على "الهجاء" للمحتلمين والمنافسين أو "الممدح" للحلفاء والأصدقاء. وبين الهجاء والممدح تندرج الأنشطة السياسية "الحثية"، فتغيب البرامج ذات البعد الإصلاحي والاجتماعي، فتكتفي الجمعية من ذلك بالتركيز على "تربية الفرد وتصحيح عقائده ومفاهيمه الفاسدة"، لكن ذلك لا يقتصر ببناء أي اتحاد لدى الجمعية لمواجهة "انتشار الفساد الخلقي ودهور القيم ودور المؤسسات الإعلامية في ذلك كما تذهب الأحزاب الإسلامية الأخرى، بل تركز الجمعية بدلاً من ذلك على دعوى الاعتدال ضد لتطرف وصيغة التعايش الطائفي في لبنان كوطر للجميع"<sup>(٢)</sup>.

هذه لمقاربة الملتنسة لحقل السياسة تجعل من "الأحياء" إطاراً تنظيمياً يمتد عتاداً إيديولوجياً يمكن توظيفه في خدمة محاربة "الحركات الأصولية" في كل البلدان الإسلامية، هذه الحركات التي تمثل العدو للدول للأحياء والمتهم من قبهم بالعمالة للصهيونية والسعي للفتنة هي الهدف الذي يلاحقونه حيث يتعاونهم في نشراتهم ويردون على مزاعمهم وطروحاتهم ويؤازرون الحكومات التي تنعرض لهجماتهم كما كان يجري في مصر والحرائر والأردن، فيرسلون البرقيات المؤيدة لهم مؤكدين دعمهم ووقوفهم ضد لتصرف، حتى أصبحت مجلة منار الهدى تباع في كل من مصر والأردن وسوريا والإمارات والمغرب. ورغم أن معظم البلدان العربية لا تراو مترددة في إعطائهم ترخيصاً لمزاولة أنشطتهم، إلا أنهم نحوا في الحصول على رخصة للعمل في الأردن تحت اسم "جمعية الثقافة العربية الإسلامية" ويسعون لذلك في مصر وغيرها من الدول

(١) مقابلة مع عدنان طرابلسي، نائب الأحياء في البرلمان اللبناني، جريدة البعث السورية الصادرة في

١٩٩٤/٩/٥

(٢) الحركات والجماعات الإسلامية... انظر "جمعية المشاريع"، م. س. ص ٧٠٢



الإسلامية. أما عن سوريا فعلاقتهم كما سبق وأشرنا هي علاقة مرحعية وليست علاقة عادية. لكن الملاحظ أن فرعهم في الأردن لا يتطرق إلى معاهدة السلام التي يعتبرونها في بيروت توثيقاً مفرداً بضرب بالعرب، بل يساندون النظام ويدعون «حقّ الولاية اندبئية للأشراف الهاشميين على مكة المكرمة والحجاز ضد دعاوى الوهابيين»<sup>(١)</sup>. كذلك هي حال فروعهم في البلاد غير الإسلامية وخاصة في أوروبا وأميركا، فلاولويات هي ذاتها لجهة لمساائل، العقائدية التي يركزون عليها بهدف التصحيح وإزالة المفاسد. والملافت هو المعركة التي حاصها الأحباش في أميركا الشمالية لتصحيح اتجاه القلة في المساجد والمصلبات المنتشرة في تلك البلاد، فخصو مع الوهابيين والإخوان المسلمين والمقربين منهم سجلات وزاعات ومشاجرات عديدة حول هذه المسألة في العديد من المدن الأميركية والكندية وحيث يتواجد مسلمون فيها<sup>(٢)</sup>.

في لبنان حث الجسم الرئيسي للجمعية والأحباش يتركز خطابهم السياسي على عدم التشكيك بمشروعية الدولة، ويعتبرون السعي لإنشاء "جمهورية إسلامية" في لبنان أمراً غير واقعي، بل هو من الشعارات التي يستعملها البعض وباحر بها بل إن ثقافة الأحباش لا تعبر إقامة الدولة الإسلامية أو الدعوة لها أي اهتمام، فانغضية الأساسية هي أن يستطيع الفرد أن يقوم بواجباته الدينية ويتجنب ما حرمه الله، ولأولوية هي لتعليم الدرس العقيدية<sup>(٣)</sup> وهم يتوجهون إلى إقامة أوثق العلاقات مع الحكم منذ مشاركتهم في مجلس النواب فائتهم طيلة فترة نيابته داوم على إعطاء الثقة للحكومات المتعددة حينها، ولم يصدر عنه أي موقف معارض لأركان الحكم والحكومة. بل كانوا يحرصون أشد الحرص على أن يمثل الرؤساء الثلاثة في كل احتفالاتهم، لكن ومع هذا يحتفظون بعلاقة مميزة ولافتة مع رئيس مجلس النواب نبيه بري الذي يرى العديد من احتفالاتهم. والمهم أيضاً العلاقة المتينة لهم مع الأجيحة الأمنية والجيش، إذ يحضر دائماً ممثلون عن رؤسائها اللبنانيين والسوريين في كل احتفالاتهم بدءاً من وزير الدفاع إلى قائد الجيش وقادة سائر الأجيحة الأمنية، ومن أهم الاحتفالات السياسية التي يهتمون بها هو احتفال "يوم الجيشين" اللبناني والسوري في الأول من آب/أغسطس من كل عام، وهذا ما تعثره الجماعة الإسلامية نوعاً من المداينة للأجهزة الأمنية التي تستخدم العلاقة معهم كمزاغة لترويع الآمين والتجسس على الآخرين وكتابة التقارير<sup>(٤)</sup>.

(١) الحركات والجماعات... م. س، ص ٧١٦.

(٢) الشيخ سامية السيد، حريدة الديار، ١٦/١١/١٩٩٨.

(٣) مقابلة مع الشيخ مراد الحلبي، المجلد، العدد ٦٧٩ هي ١٠ - ١٦/١٢/١٩٩٣ أيضاً انظر

الجماعات والحركات... م. س، ص ٧٠٣.

(٤) مجلة الأمل، الناطقة باسم الجماعة الإسلامية، انظر مقالاً بعنوان «الطائفة لحامس»، العدد ١٩٠، -

يحرص الأحباش والمشاريعيون عموماً على تقديم أنفسهم كممثلين للاعتدال والتعاضد وهي مصطلحات لا يملكون من تكرارها في احتفالانهم التي تتميز دائماً بتنظيم متقن وإمكانيات وافرة من الساحة التقنية والإعلامية. فهم يقدمون أنفسهم كضمانة للاعتدال ورأس حربة في مواجهة التطرف والمتطرفين في لسان والعالم، حيث يؤكدون حقهم بلوص في المواجه المعتمدة في مدارسهم وبين طلابهم عد عن أدبياتهم ومنشوراتهم، فليس بلد المسيحيين وحدهم ولا بلد المسلمين وحدهم<sup>(١)</sup>. وبالمقابل تقف السلطة منهم موقفاً إيجابياً إلى أبعد الحدود، فدعمهم وانمشاركة بأنشطتهم من ثوابت الحكومات وأجهزتها، وهذا يبدو مفهوماً ومنطقياً، فخطب الأحباش السياسي يتوافق ومتطلبات السلطة من جهة وحاجات لاحتماع السياسي اللبني من جهة أخرى لجهة تشديده على الاعتدال والتعاضد والوطنية وبند التطرف الادي والاصوليات الداعية إلى العنف، كما يتوافق وحاجات السلطة إلى فاعلية إسلامية سنية على الصعيد السياسي تشكل ثقلاً مهماً كقوة صعد في علاقة الدولة بالقوى المختلفة. وما نظاهرة "السواوير والسكاكين" الشهيرة التي نظمها لأحباش، خلافاً لسياستهم الفاشية على "الموادعة" في العلاقة مع غير المسلمين، هذه النظاهرة التي جاءت رداً على مطالبة فرنة شهوان ومجلس المطارنة الموارنة باسحاب الجيش السوري من لسان، وهي نظاهرة أسقطت مصداقية "الاعتدال" الذي طالما رفعوه شعاراً وجعلت من شعاراتهم "لوطنية" موضع شك عند الكثيرين، وحعلتهم قوة طائفية لا تنحرك بدوافع مستقلة. وهذا ما جعل الكثيرين يتساءلون عما يجعل هذه الجمعية معقدة مما يساء له الآخرون من حركات وقوى إسلامية أخرى، وكيف وح الأحباش الآن السواوير والسكاكين في موحدة حدث داخلي عار، ولم يجدوا شيئاً لا لأن ولا في لسابق ليمعلوه حبال ما يجري في فلسطين أو ما جرى في جنوب لسان طيلة فترة الاحتلال<sup>(٢)</sup>.

في كل الأحوال ينسم موقف الأحباش عموماً حارح إطار الطائفة السنية بما يمكن أن نسميه "الموادعة" وهو يتجسد بالحطاب الموحه إلى المسيحيين والمصحوب دوماً بمفهوم العيش المشترك. فالمائب طرابلسي يرى ضرورة «إقامة صيغة عيش حسنة تتلاءم مع الواقع السليم للدولة اللبنانية العصرية، فنحن لسا في

= ١٩٩٦/١/١٩ أيضاً انظر مجلة المجتمع، العدد ١٠٢٩، «أسرار اتهام الجماعة الإسلامية في لسان بتفجير المنصة الرئاسية».

(١) السفير، ١٩/١٠/١٩٩٢.

(٢) أحمد الموسوي، «الأحباش فوق العادون والجماعة يتظرون»، مجلة الشراع، ١/٩/٢٠٠١.

لدى كل أبنائه من المسلمين كما أننا لسنا في الفاتيكان»<sup>(١)</sup> والشيخ المحلي يعتبر الوطنية تمثل من خلال "حاجة لبنان إلى جميع أبنائه المخلصين مسيحيين ومسيحيين في ظل صيغة تعايش عادلة بعيدة عن كل مجازفة لا فائدة فيها وكل تطرف لا حكمة فيه"<sup>(٢)</sup>. ويسحب هذا الخطاب التصالحي على الشيعة، فحركة أمل نفتت العلاقة معها دائماً مثاليه، أما حزب الله، الذي يعتبر ضمن الحركات الأصولية في تصنيف الأحباش، فيعتبر مقاومة ولهذا تتم مداراته وعدم التعرض له، وعموماً يتقرب الأحباش من الشيعة بقولهم وتردادهم لفتوى شيوخهم الحبشي بأن معادية كان على الباطل في حربه مع علي، وهو ما يعتبره البعض مخالفاً للسنة ونقلًا للباطل والأكاذيب عن الصحابة<sup>(٣)</sup>. إلا أن هذه "الموادعة" وهذا الخطاب "التصالحي" سرعان ما يتكسر ويتحول إلى التقبض إذا ما تعرضت سوريا للانتقاد كما ظهر في ظاهرة "السواوير" المشهورة وهي ظاهرة تركت أن تلغ الأضرار على سمعة الأحباش، وهزّت مصداقية كل الشعارات التي رفعوها عن الاعتدال ومحاربة التطرف

أما المواقف على المستوى العربي والإسلامي فهي تتوافق أيضاً مع اتجاهاات السلطة والدولة في لبنان وسوريا، فهم سبق وأعلنوا عدم معارصتهم دخول لبنان للمفاوضات مع إسرائيل ولكن على قاعدة تطبيق القرار ٤٢٥ وبالتسابق الكامل مع سوريا، ومع إنهاء حالة الحرب مع اليهود إذا ما حصل إجماع عربي على ذلك<sup>(٤)</sup>. لكنهم لا يقبلون أي اتفاق منفرد على غرار ١٧ أيار. أما الموقف من المقاومة فهو موقف بارد لكنهم معها دائماً ولكن "خلف الجيش اللبناني". في خطابهم السياسي العربي هناك حضور طابع للموقف الرسمي السوري. واستحضار كثيف لحظ الرئيس حافظ الأسد ثم الرئيس بشار الأسد، وفي كل احتفال قدر كبير من الإشادة والمدح، وهم مد التسهيلات يستحضر الرئيس جمال عبد الناصر ولكن فقط عند الضرورة. ولاستخدام ذلك في صراعهم وسجالهم مع الأصوليين، مستفيدين من تكفير الإخوان المسلمين أو بعضهم له، وإشاراتهم إلى "ابن بار" معني السعودية "الذي راح يصرخ في

(١) كلمة نائب عدنان طرابلسي في احتفال الجمعية بمناسبة ذكرى المولد النبوي في بيروت، السفير، ١٩٩٢/٩/١٢

١٩٩٢/٩/١٢

(٢) من كلمة الشيخ مراد المحلي في حفل تكريم الجيش اللبناني، النهار، ١٩٩٢/٨/٥.

(٣) عبد الرحمن دمشقية، الحبشي شلونه - أخطاؤه، د. ص ٣٦.

(٤) مقابلة مع عدنان طرابلسي، مجلة الشاهد ومجلة الأفكار، العدد ٥٣١، السنة العاشرة ٩/٢٨/١٩٩٢

أيضاً: الشيخ أسامة السند يشير إلى أن الرسول أمر صلحاً مع كعب بن الأشرف عرف صلح

الخدمة لسير صلح مع اليهود انظر: السفير، ١٩٩٤/١٢/١٣. انظر أيضاً: لقاء مع حسام الدين

قرقرة، السفير، ١٩٩٢/١٠/١٩

الذين يصلون صلاة الغائب على عبد الناصر قائلاً هذا كافر لا تصلوا عليه»<sup>(١)</sup>

وقد طاول هجومهم جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، فأحدوا، على علي بدحاج في خطبته، الأخيرة قبل اعتقاله «دعوته المشهورة لتخزين السلاح استعداداً لما أسماه بالمواحجة»<sup>(٢)</sup>. كذلك طاولت هجماتهم الشيخ والمفكر الإسلامي راشد الغنوشي مؤسس حركة النهضة الإسلامية التونسية التي يقول عنها الأبحاش إنها ملأت مكتباتها بكافة الكتب الدينية التي تؤكد تنبئها لأفكار جاهلية المجتمع وتكفير الحكام وجوار استعمال القوة لإقامة الدولة الإسلامية وتحريرهم للسلاح لاعتقال رئيس الجمهورية ورجل الحكومة. وستطرد الأبحاش في خطابهم هذا للدلالة على مخاطر التطرف فيعودون إلى جذوره التاريخية التي يرونها ابتدأت مع الخوارج مروراً بـ من تيمية وانتهاء بحزب الإخوان المسلمين وإفراطة الفكرية والسياسية<sup>(٣)</sup>.

وإذا كان الأبحاش حريصين على سلوك المواجهة والمسالمة خارج حدود الطائفة السنية، إلا فيما يتعلق بالخطوط الحمراء السورية كما في تطاهرة السواطير لشهيرة، فإنهم على العكس من ذلك حريصون على سلوك صراعي وتدفعي داخل حدود الطائفة، وهو سلوك لم يستش دار الفتوى، المرحمة الرسمية للمسلمين آنسة في لبنان، وطبيعة الحال ضمن مختلف التنظيمات والحركات الإسلامية العاملة على الساحة فعلاقة الأبحاش مع الجماعة الإسلامية علاقة صراعية يسودها التكفير امتداد، باعتبارهم امتداداً للإخوان المسلمين تلامذ سد قطب "الكافر". ويمكن تلخيص موقف الأبحاش من الجماعة بالنقاط التالية:

إهم يكفرون المجتمعات والحكام والعلماء بتبنيهم لمقولات سد قطب في كتابه معالم في الطريق وفي ظلال القرآن، ولكوبهم بذلك امتداداً للإخوان المسلمين ومن أتباع الحوار الذين هم أول من قالوا بتكفير "من لم يحكم بما أمر الله" لذلك كفر الحوار علياً وأغتالوه وعلى هذه الفكرة قام "حوارج" القرون العشرين تلامذ أو الأعلى المودودي وسيد قطب.

- يأحدون على فتحي يكن امتداحه لمحمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي، واعتبار «أن دعوته قامت على التوحيد وإصلاح عقائد الناس مناسياً ما تركته الوهابية من مجازر دموية في الجزيرة العربية لبسط نفوذهما، فحاربوا الدولة العثمانية واستباحوا الأعراض والدماء في مكة والمدينة والطائف».

(١) عباد صرابلسي - الأبحاش والتطرف الأصولي، م. س. ص ٤٨

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٩.

- تأييد الجماعة لحركات التطرف والعنف في العالم الإسلامي، وتعاطفها مع قتل الشيخ رار الحلبي، واتهامها بمحاولة اغتيال بعض مسؤولي الجمعية ومن بينهم الشيخ سمير القاصي، والتي سبقها الاعتداء على الجيش اللبناني في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢ مما أدى إلى مقتل اثنين من عناصر الجيش وجرح أربعة، وذلك في محاولة لإثارة الفتنة ومنع الشيخ من إلقاء الدروس والمحاضرات في المنطقة.

- تؤكد الجمعية أن الجماعة تنهج العنف، وتشير مؤكدة ذلك إلى حادثة البلمند عام ١٩٩٣، حيث انفجرت عوة متفجرة قرب القلمون بجانب مدينة طرابلس، على الحرس لمؤدي إلى دير البلمند حيث كان يعقد مؤتمر للحوار بين الكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية، وألقي القنبس يومها على المتهمين الذين ينتمي بعضهم إلى الجماعة، رغم إنكار فتحي بكر حبيها، إلا أن المصادر الأمنية أشارت إلى اعتراف المتهمين<sup>(١)</sup>.

وبلاحق لأحباش فتاوى فيصل مولوي الأمين العام والشخصية الإسلامية البارزة في لجماعة، وتقوم الجمعية بالرد عليها وتنفيذها واحدة تلو الأخرى كقوله إن اقتناء التلغريون حرام أو اعتباره الإقامة في بلاد الكفر لا تجوز، مع أنه يقتضي وكذلك أتباعه أحهرة انتلغريون ويقيمون في الخارج، بل إن لهم فروعاً ومكاتب وأحدود عليه قضايا فقهه عديدة كقوله إن الحرام لا يستقل إلى دمتين، مما يعني بنظرهم أنه حلل أحد مل الحرام ممن يعلم بذلك<sup>(٢)</sup>، وقوله بعدم جواز دعوة امرأة غير مسدنة إلى الإسلام من حلال لتكلم معها<sup>(٣)</sup>، باعتبار تبليغ النساء مدخلاً من مداخل الشيطان، واتهموه بالكذب على رسول الله، وزعمه أن الذي يسب الله عند غضبه لا يعسر كاهراً بل مسلم مؤمن<sup>(٤)</sup>. طبعاً لا يقتصر الأمر على فتاوى الفقه بل يشمل نسبة لمقولات سيد قطب وهو ما يأخذونه عليه وعلى فتحي بكر بشدة<sup>(٥)</sup>.

من جهتهم \*الجماعة الإسلامية لا يقصرون في هجومهم على الأحباش يأخذون عليهم جملة مواضع يلخص أهمها بالتالي.

- بهم يتعمدون منهجية مخالفة لأهل السنة والجماعة.
- إنهم يشغلون الناس بقضايا التأويل وعلم الكلام

(١) الشيخ أسامة السيد في رده على محي بكر، نظر. الديار، ١٣/١١/١٩٩٨.

(٢) مجلة الشهاب، العدد ١، السنة الرابعة، وألعدد ١٣ عام ١٩٧٣

(٣) مجلة الشهاب، العدد ٩، ١٩٧٣، السنة الرابعة

(٤) مجلة الشهاب، العدد ١٥، ١٩٧٣، السنة الرابعة.

(٥) الديار، ١٦/١١/١٩٩٨.

- إنهم يتبنون التكفير في قضايا خلافية تجاه المسلمين ويتقرون بالمداينة تجاه غير المسلمين.

- إنهم لا يتصدون لأعداء الإسلام بقدر ما يتصدون للعاملين بالساحة الإسلامية من علماء وشخصيات وهيات.

- إنهم يعلنون العقل على القل ويقولون بالتأويل، ويسقون من حساناتهم كون الإسلام نظام حكم ومنهج حياة، ويدعون من يطالب بتطبيق شرع الله متطرفاً ومكمرأ للأنظمة والحكام.

- إنهم يقومون بتحريض الأنظمة والحكام والأجهزة، الأمية على احركات الإسلامية.

- إنهم لا يلتزمون بأي مشروع سياسي أو برنامج اقتصادي أو إصلاحي أو تربوي، وتغيب المواقف الواضحة لديهم في السياسات المتعلقة بالنسلم الأهلي والطائفية السياسية وقانون الانتخابات وغيرها، مثل المشروع الصهيوني والتطبيع، والمؤامرات الدولية على الشعوب الإسلامية في فلسطين والبوسة والشيشان<sup>(١)</sup>.

ونتيجة العلاقات المتبادلة بالسوء بين الطرفين أثمرت الجهود بعد طول صراعات وتحديات ومظاهرات عن اجتماع بين فتحي يكن وعبد الله المحشي الهرري في لقاء اعتبر تاريخياً وذلك في ١٤/٩/٢٠٠٤ بعد ما يقرب من نصف قرن من الاختلاف<sup>(٢)</sup>. وهو لقاء اعتبر مفاحاً وجاء تحت عنوان "نعاون في ما اتفقا عليه ويعذر بعضنا بعضاً في ما اختلفنا فيه". وصدر عنه بداية كلام عام من الطرفين شدد على وحدة الصف ونبذ الفرقة والعودة إلى أصول الإسلام. وصدر عن كل من الطرفين بيانات مختلفة تضمنت الإشارة إلى ما يراه في أولوياته. فالمشاريع في بيانهم قالوا إنه تم التدول في خطورة الأفكار الهدامة التي تطرح على أنها تمثل الدين والشرعة والتي طلم حذر منها شبخهم الهرري، وخاصة ما طرحه سيد قطب الذي شد عن "علماء الإسلام وخلف عقيدة مؤسس الحركة التي اتمى إليها، فكفر عامة المسلمين وعلماءهم واستباح دماءهم وأموالهم، فانتشرت هذه الأفكار واتحدتها جماعات أساساً ومنهجاً حتى راح بعضها يكفر البعض الآخر...".

إلا أن ما حصل كان له ردود فعل كبيرة انتقدت هذا الاجتماع، وطالت

(١) انظر مفصلاً حول هذه المسائل، "حوارات ساخنة مع فتحي يكن" في حريده الديار، ١٦/١٠/١٩٩٨.

(٢) السفير، ١٦/٩/٢٠٠٤، العدد ٩٨٩٨.

الانتقادات فتحي يكن الذي عاد بعد أسبوع من اللقاء إلى القول إن فكر الشيخ عبد الله الهرري وجمعية المشاريع «مخالف لما أجمع عليه السلف الصالح وعدول هذه الأمة وفقهاؤها» مدافعاً عن سيد قطب وناعتاً إياه بالشهيد، وبقادراً الحمدة عليه وعلى الشيخ فيصل مولوي الذي يتبنى فكره<sup>(١)</sup>.

وبالفعل كان استمرار حملة الأحباش، بل تأكيدهم بعد الاجتماع على تكفير من يقول بكلام سيد قطب ولا يترجع عنه كفيصل مولوي، محرراً لفتحي يكن اندي حسب مصدر الجمعية «لم يتكلم بكلمة واحدة تعارض ما قاله الشيخ الهرري في الاجتماع»<sup>(٢)</sup>، الأمر الذي دفعه إلى التأكيد أنه لم يقدم تنازلات أو تراخعت فكرية أو عقائدية مما عاد الثوريس الفريقين إلى نقطة الصفر. فأصدرت جمعية المشاريع بياناً مستفيضاً بعنوان: «هذا بيان للحقيقة» شرحت فيه ما جرى في الاجتماع، وطرحت لنقاط والمسائل المختلف عليها مع تبيان الأدلة التي يكررونها دائماً في مواجهة الجماعة الإسلامية المتهمة من قبلهم "بتكفير الأمة" والادعاء بشيوع الجاهلية المعاصرة التي هي أشد من الجاهلية القديمة، عملاً بمقولات سيد قطب والمودودي. يختم لبيان الذي ورع بكثافة في مختلف المناطق اللبنانية إلى دعوة يكن إلى مناظرته عنيفة «أمام الناس في الوقت الذي تريد. وقد ادعيت في الماضي أنك دعوت إلى عقد مناظرات علمية مع، فيها ميدان المصارعة مفتوح أي يوم تريد حتى تثبت الحجة في تكفير من ذكرت أننا كُفَرناهم والذين شرب أكثرهم من عكر سيد قطب...»<sup>(٣)</sup>.

أما حزب التحرير الإسلامي فهو ينظر الأحباش منهم بالتطرف وبالعلو، والعلافة السيئة بينهما قديمة العهد وتعود إلى الفترة التي أقام بها الشيخ في دمشق حيث اصطدم معهم وتبدل وإباهم التكفير والتفسيق، ولا يزال الطرفان يتبادلان وينراشدان بهذا في كل مكان تواحداً فيه في العالم الإسلامي أو في الخارج. وقد أصدر الشيخ لحشي كتاباً في الرد على حزب التحرير أسماء الغارة الإيمانية في الرد على مفاصل التحريرية تدول فيه طروحات وفتاوى الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، يخلص فيه إلى اعتباره «كافراً» هو وأتباعه.

ويسحق الأحباش تسعة مأخذ على حزب التحرير بسموها صلات وأباطين، وهي بشكل مختصر:

(١) حريدة الأمان، المنطقة باسم الجماعة الإسلامية، ٢٥/٩/٢٠٠٤

(٢) سان صادر عن جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية بعنوان: «هذا بيان للحقيقة»، تم توزيعه بكثافة على العموم. وشر على موقع الإنترنت الخاص بالجمعية: [www.aicp.org](http://www.aicp.org)

(٣) انظر موقع الجمعية على الإنترنت: [www.aicp.org](http://www.aicp.org)

- إن الحرب ومؤسسه يقول بالاختيار وإن أفعال الإنسان لا تدخل القصاء<sup>(١)</sup> وهذا ما يعتبره الحشبي مخالفاً للقرآن وصريح العقل.

- اعتبار البهائي أن عصمة الأنبياء والرسول إنما تكون بعد أن يصحوا أنبياء ورسلاً بالوحي وليس قبل ذلك، وهو ما يشك الشيخ الحشبي فساد<sup>(٢)</sup>.

- إن القول بوجوب عزل الخليفة من قبل مجلس الشورى بسبب أو بدون سبب أمر باطل وإنه لا يجوز الخروج على الخليفة إلا من أجل الكفر وبي<sup>(٣)</sup>.

- يرفض الحشبي قول الحرب إن من مات من غير بيعه لخليفة مات ميتة جاهلية، فهذا عنده بحريف للكلم عن موضعه. فالمعنى هو «من تمرد على الخليفة واستمر على ذلك إلى الممات»<sup>(٤)</sup>.

- رفض الحشبي لقول البهائي إنه لا يحرم المشي بقصد الرمي أو المنجور وإنما المعصية في التطبيق<sup>(٥)</sup>. بالإضافة إلى فتاوى أخرى تفصيلية عثرت من قبيل الساطل والصلال مثل قول النبهاني بحواز تقبل الرحل للمرأة الأجنبية<sup>(٦)</sup> أو القبول بأن الاجتهاد ممكن لجميع الناس<sup>(٧)</sup> أو قوله إن المجتمعات اليوم هي مجتمعات كفر أو إنكاره لعذاب القبر<sup>(٨)</sup>.

أما علاقة لأحباش بالتيار السنعي والوهابي وبمختلف مؤسساته واتجاهاته فهي سيئة إلى أبعد الحدود، بل هي علاقة صراعية بسودها التكفير المتبادل المستند إلى تناقض عقائدي له علاقة بفهم العقيدة بحد ذاتها.

السلفية كمنهج سابقة على الوهابية، لذلك يركز الأحباش حملتهم على الفقيه الإمام تقي الدين بن تيمية<sup>(٩)</sup> (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م). فهم يخوضون في تفاصيل مؤلفاته

- 
- (١) الشيخ عبد الله الحشبي، الغارة الإيمانية في الرد على مفاصد التحريرية، بيروت، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ٢٠٦.
  - (٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.
  - (٣) المرجع نفسه، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠.
  - (٤) المرجع نفسه، ص ٢١٤.
  - (٥) المرجع نفسه، ص ٢١٥.
  - (٦) المرجع نفسه، ص ٢١٦.
  - (٧) المرجع نفسه، ص ٢١٧.
  - (٨) المرجع نفسه، ص ٢١٨.
  - (٩) كتب الكثير عن حياة الفقيه ابن تيمية، وسيرته كما وصلتنا عن طريق كتابات بعض أتباعه، وكما أعد كتابها من طرف محبيه، تقترب من رسم صورة مثالية لشخصية عالمية وشهادة تحميت مسجده والقي والاضطهاد والتعسي وتقييد الحرية في سبيل ما تعتقد لصورة الإسلام، وقد أصعب هذه -



ويخلصون إلى تكفيره<sup>(١)</sup>، ويخصّصون لذلك جهداً فكرياً كبيراً، بن يحوضون سحالات وصراعات مع كل من يحاول الدفاع عنه وخاصة مع التيار السلفي والأصولي عموماً الذي سبني ويستحضر بعض فتاوى ابن تيمية في صراعه مع ما يسميه "أنظمة الكفر".

واستناعاً فإن حملتهم على الوهابية، التي هي مدعب محمد بن عبد الوهاب والمعتمد رسمياً في السعودية، أكثر شدة وقسوة. لا يخوض الإحار المسمون كثيراً في تفاصيل تتعلق بالوهابية، بل كانوا أيام حسن البها يقفون على مسافة بعيدة من بعض فتوى علمائهم، لكنهم وبعد صدامهم مع عبد الناصر ولجوء العديد من قياداتهم أخذوا يتقربون من النظام بالقول إن الوهابية دعوة جاءت لتنقية العقيدة من الشوائب التي لحقت بها، وهي تستهدف تحديد الدين وتنقيته من الأباطيل ولشعوذات. إلا أن لأحباش يعتبرون هذه الدعوة ضالة لأن أصحابها يكفرون المسلمين لأسباب عديدة منها تكفيرهم للمسلمين من زوار قبر النبي للتبشك وأنهم يحرمون لاحتفال بالمولد النبوي أو الصلاة عليه بعد الأذان جهراً ويحرمون قراءة القرآن على الأموات كذلك يحرمون تقليد لمداهب الإسلامية وغيرها من المسائل العديدة<sup>(٢)</sup>

وتحصل كتب الجمعية وموقعها على الإنترنت<sup>(٣)</sup> بدراسات عقائدية وفقهية حول تفاصيل لحلاف الذي يقوم الأحباش بتدريسه لطلابهم وأنصارهم وشبهه في صفوف المسمين في حملة دعائية مكثفة ومتواصلة. ويبرز هذا السجال الفقهي كاشتباك كلامي يتنادر أطرافه التكفير، ويتحول أحياناً إلى اشتباك بالأيدي والعصي، هذا الصراع يمثل سمانعة كل ما يصدر عن فقهاء الوهابية وتفتيد عقولاتهم وفتويهم، وترهم من المعاصرين مفتي الدار السعودية الشيخ عبد العزيز بن باز الذي يأخذون عليه مسائل عديدة في لفتاوى والمقهة، إلا أن أكثر ما روج عنه من قبلهم قولهم إنه أفتى بإباحة

= لشخصية إسلامية مثلاً معيارياً لأمرأ الحركات الإسلامية المعاصرة التي راحت تعبد إمام الفتوى الفقهية التي أدلى بها، بل أحدث بطاعة بعضها بدون تحقيق أو تعليق وخارج الرمد ولمكن والصروف الناتجة عنها وعلاقتها بصاحب الفتوى.

(١) عدنان حرلبي. الأحباش والنظر الأصولي ٢٠٠٠ م، ص ٤٦، كذبت لطر موقع الأحباش على الإنترنت [www.aicp.org](http://www.aicp.org) وفيه دراسات عديدة حول الموضوع.

(٢) انظر الحميد حديث الشيخ أسامة السيد المسؤول في جمعية المشاريع الحرية الإسلامية وأحد قيادات الأحباش في رده على فتحي بكن على صفحات حريه الديار اللسانية، في ١٤/١١/١٩٩٨

(٣) لطر موقع لأحباش [www.aicp.org](http://www.aicp.org) دراسة بعنوان "فتنة الوهابية" للفقه رين من أحمد دحلان المكي (م ١٣٠٤هـ).

الصلح مع إسرائيل<sup>(١)</sup> نشرته العديد من الصحف. ويتابعون تنفيذ مقولات الشيخ محمد ناصر الدين الألباني الذي هو أيضاً من مشاهير الوهابية، وخاصة فتواه الشهيرة التي دعا فيها إلى الهجرة من فلسطين والخروج منها بحجة عدم حواز العيش تحت نظام الكفر، واعتباره شهداء الانتفاضة أنهم متحررون. وفتواه الشهيرة تقول: «إن على الفلسطينيين أن يغادروا ويحرقوا إلى بلاد أخرى. وإن كل من بقي في فلسطين كافراً». وهي فتوى أثارت ردود فعل كبيرة، استمداد منها الأحباش بشكل فعال لمحاربة الوهابية<sup>(٢)</sup>. وقد وزع كُتيب من ٧٣ صفحة بكثافة في مختلف المناطق الإسلامية بعنوان: دراسة مقارنة بين عقيدة الوهابية وعقيدة اليهود. وطبعاً لم يذكر عليه الجهة التي طبعته أو اسم المؤلف، لكن قراءة الكتاب تبين أنه جزء من العدة العقابية اللازمة للاشتباك مع الوهابية، وقد تسبب توزيع هذا الكتاب بتوتر شديد بين الطرفين رغم أن الأحباش ما أعلنوا مسؤوليتهم عن توزيعه.

أما موقعهم من بقية الحركات والتنظيمات الإسلامية فيأتي في سياق "الصراع" الذي يبدو منهجية ثابتة يتبعها الأحباش تجاه الجميع، حيث لا صديق أو حليف لهم بين الحركات الإسلامية السنية<sup>(٣)</sup>. أما كبرى هذه الحركات، الإخوان المسلمين، فهم المحصن الأساسي. وما صراعهم مع الجماعة الإسلامية في لبنان إلا باعتارها الفرع البشري للإخوان. إلا أنهم يميزون بين حسن البنا مؤسس الإخوان وبين أتباعه بالقول: «نحرم لا نكفر حسن البنا فقد كان رحمه الله صوفياً يترك باصالحين ويرور قبورهم بينما حزب الإخوان اليوم يشنون الغارات على الصوفية، إرضاء لإخوانهم الوهابيين، كذلك كان البنا أشعرياً يقبل بالتأويل كما انتصح من كتابه العقائد الإسلامية بينما حزب الإخوان اليوم، إضافة إلى الجماعة الإسلامية يهاجمون التأويل، بل إن بعض الوهابيين كفر بعض الإخوان لاعتمادهم التأويل، كما هي حالة سيد قطب الذي عمد إلى تأويل (الاستواء) بالسيطرة». في الخلاصة فإن مأخذهم على الإخوان كثيرة، فهم يتخطون بعبادة الإسلام في سبيل الوصول إلى أغراضهم. إنهم أعرقوا لأمة في سحار ادم بأفكارهم الملوثة والمستوردة، أمثال سيد قطب وأنو الأعلى المودودي وحسن الترابي

- (١) انظر حريدة السفير، ١٩٩٤/١٢/٢٣؛ والديار، ١٩٩٤/١٢/٢٢، رقم (٢٢٧٦) ونساء الوطن، العدد (٦٤٤) والتليفزيون العربية الأسترالية، العدد (٢٧٥٤)
- (٢) انظر الفتوى في كتاب فتاوى الألباني، جمع عكاشة عبد المان، طبع مكتبة لثراث، ص ١٨. ويشير الأحباش إلى شرائط تسجيل بصوته منها ما هو مسجل في بيته بتاريخ ١٩٩٣/٤/٢٢. طبعاً بالإضافة إلى أن الصحف العربية واللبنانية تحدثت كثيراً عن هذه الفتوى بتاريخ ١٩٩٣/٩/١.
- (٣) فالشيخ سعيد شعبان رئيس حركة التوحيد الإسلامية على سبيل المثال يداه ملطحة بالدم باسم الإسلام ويسير حسب قولهم. انظر: جريدة البعث، عدنان طرابلسي، ١٩٩٤/٩/٥

وعمر عبد الرحمن وفيصل مولوي، هؤلاء مرفوضون لذيت، كما وكيف، شكلاً ومصموم، قديماً وقالباً<sup>(١)</sup>. وهذه المآخذ هي نفسها التي يسجلونها على الجماعة الإسلامية، بدءاً بفكرة "الحاكمية الإلهية" التي تبناها سيد قطب "نقلاً عن الحوارح" وانتهاءً بمقولة حاهلية العالم المعاصر واعتبار المجتمعات بأجمعها يعمها الكفر، واستحلالهم لدماء الحكام واستخدامهم للعنف.

وفي حقيقة لا ينجو أحد من العامين في الحقل الإسلامي من نقد الأحباش، وحتى أنشاع الشيعة سحر حلبي المعروفين في لبنان بـ "السحريات" وفي سوريا بالإنسان وفي الأردن بالطبعيات، وهن جميعاً يتعن الشيعة منيرة قيسي في دمشق، هؤلاء أيضاً يشنع عليهم الأحباش ويتهمونهم باتباع عقيدة الحلول والوحدة المطلقة ويأنهن يتعن كتاب اسمه "مزامير داود"<sup>(٢)</sup>. كذلك لديهم رسالة تحذر من الدعية المصري عمر خالد بأنه ينسر كفريات وأضاليل وأنه يستهزئ بالله وبنييه وشريعته ويتبعون خطواته لتلشيح عليه<sup>(٣)</sup>.

## ٦ - الأحباش ما بعد الانسحاب السوري وجريمة اغتيال الحريري

على امتداد عقدين ونصف من الزمن بقي لافتاً ذلك الارتباط الوثيق بين الأحباش والجهار الأمي السوري اللباني المشترك الذي حكم لبنان ما بعد الطائف، وكان لافتاً الدعم الكبير والخدمات والتعويضات التي قدمها لهم. في المقابل ليس بعيداً عن الذاكرة اللبنانية في ذلك الحين الاحتفالات الضخمة والمكلفة والمحاطة بتمثيل رسمي وتغطية إعلامية مضخمة، وخاصة في المناسبات كتجديد البيعة للرئيس الأسد وعيد الجيشين السوري واللبناني كل عام، وما يطلق فيها من موافق وشعارات تؤكد العلاقة وتدعو إلى ديمومتها وبقائها. اعتماد الأحباش من هذه الرعاية المتميزة فتضخم نفوذهم وتوسعت سيطرتهم وامتدت إلى المساجد التي هيمنوا على بعضها خلافاً لرأي دار الفتوى والأوقاف، وقد تم ذلك في بعض الأحيان بالقوة والعنف حيث شهدت بعض المساجد عراقاً ومشاجرات استخدمت فيها العصي والسكاكين كما حصل في مسجد الجامعة العربية (الهوري) في العام ١٩٩٤ ومسجد المصيطبة وغيرها.

استمرت هذه الرعاية الأمنية لمسيرة الأحباش لسنوات، إلا أن الصورة لأعمق

(١) مقابلة مع نزار الحلبي، مجلة المحلة، العدد ٦٧٩، ص ٢٣ (١٠/١٢/٩٣)

(٢) موقع الأحباش على الإنترنت ([www.a.habashi.info/islam](http://www.a.habashi.info/islam))

(٣) المرفوع نفسه.

أثراً والتي بقيت على بشاعتها حاضرة في ذهن اللبنانيين تمثلت في مشهد "نظاهرة السواطير" في ١١/٤/٢٠٠١ يوم احتشد أتباع الجمعية أمام مساحد ومراكز الجمعية في برج أبي حيدر والسطا الفوقا والبربير والكولا في مشهد جلب الاستهجد، وهم يحملون الخناجر والسكاكين الكبيرة والسواطير محراسة أمنية رسمية يعترضون على الاعتصامات والمسيرات الطلابية المصادية بالحرية والسيادة والاستقلال ويتوعدون "أبناء الوطن" بسوء العقاب الذي تشي به السواطير المرفوعة في وجه كل من يسعى لعودة إلى الارتباط بـ "المخطط الصهيوني" كما صرح يومها نائب رئيس الجمعية النائب السابق عدنان طرابلسي. حدث ذلك في ظل حملة مضادة من قبل الأحجرة الأمنية لتهريب المعارضة المتنامية وفي سياق تشكيل تجمعات مصطعة "كحلية حمد" واللقاء التشاوري لمواجهة لقاء الريستول الذي كان يتصدر المعارضة.

وحين قررت الأجهزة الأمنية السورية واللبنانية التمديد لرئيس الجمهورية اللبنانية إميل لحود وتعديل الدستور من أجل ذلك التمديد، وفي ظل معارضة وطنية منامية لهذا التمديد، رغب الأحباش بذلك ورمعوا البياضات وأقاموا الاحتفالات وتقلنوا التهاسي بعدما فرض الأمر قهراً وخلافاً لرغبة الغالبية من القيادات اللبنانية وفي مقدمهم الرئيس رفيق الحريري. ومع صدور القرار ١٥٥٩ والذي نعه في ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٥ الاعتيال المريع الذي تعرض له الرئيس رفيق الحريري وما تبعه من تداعيات أدت إلى انسحاب الجيش السوري من لبنان في نيسان/ أبريل من نفس العام إثر انتفاضة لاستقلال في ١٤ آذار/ مارس، تم تشكيل لجنة التحقيق الدولية. وجرى الاتحادات اللبنانية لأول مرة خارج إطار لوصاية السورية، وهي انتخابات أظهرت ترجع حضور لأحباش على الصعيد الشعبي وفشل مرشحهم في كل المناطق، وهو تراجع انسحب على شاطئهم الذي تحول إلى انكفاء وانكماش وتخلي عن الظهور والاحتفال بالمسابقات لني اعدوا على الاحتفال بها.

إلا أن المواجهة كانت في تقرير لجنة التحقيق الدولية الصادر بتاريخ ١٩ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ والذي أشار بوضوح إلى تورط بعض الأسماء القيادية في جمعية المشاريع والاشتباه بدور مباشر لهم في جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري واستدعاء لجنة التحقيق لهم وتوقيف بعضهم بحرم المس بهيبة الدولة والتخطيط لتهديد السلم الأهلي على خلفية ترسانة الأسلحة التي ضبقت في بيروت وبشمون في ٢٩ تموز/ يوليو والمتهم فيها أحمد عبد العال شقيق محمود عبد العال وهو من العناصر القيادية في الأحباش وشريكهما ماحد حمدان (شقيق قائد لواء الحرس الجمهوري السابق العميد مصطفى حمدان الموقوف كمشتبه به رئيسي في جريمة الاعتيال) وشرح تقرير لجنة التحقيق الدولية الدور المشوه لأحمد عبد العال وسلسلة الاتصالات الهاتفية مع مختلف

الأجهزة الأمنية السورية واللبنانية، ومنها اتصال جرى مع القصر لجمهوري قبل الانفجار بدقائق معدودة، والاتصالات جميعها كانت مكثفة ومفتة قس وبعد الانفجار، عدا عن الدور في شراء وتأمين بطاقات هاتفية استخدمت في المراقبة والمناجعة.

وقد أعلنت جمعية المشاريع إثر صدور التقرير نفياً لهذه الاتهامات وعترت ذلك "حملة خيئة" للرح باسمها في القضية، مؤكدة على لسان ناطق باسمها "نحن كالنوب الأبيض وأقوى من الافتراءات والأباطيل". وأفادت في سلسلة بيّدت ومؤتمرات صحفية عقدت في حينها أن الاتصالات التي قام بها الموقوف أحمد عبد العال مع مختلف الأجهزة الأمنية كانت بغرض تقديم لمساعدة لكشف حقيقة من قتل الرئيس رفيق الحريري. ولغيت إلى أن الجمعية «مرتاحة حتى ولو كان هناك ألف اتصال هتفي»، ونفت أن يكون أحمد عبد العال مسؤولاً عن العلاقات العسكرية والاستخباراتية في الجمعية أو أن يكون للجمعية مثل هذا الجهاز لأنها «جمعية إسلامية خيرية تربية اجتماعية إنسانية تربي الأجيال وترعى الفقراء والأيتام على امتداد لوطس»<sup>(١)</sup>.

وبغض لنظر عن تفاصيل كشفها التقرير حول دور الأحباش في الجريمة، أو عن لنفاصيل التي سيتم كشفها في مسار التحقيق مستقلاً، سواء لجهة لإدانة أو التبرئة فإن لجمعية قد تضررت بشكل بالغ جراء ما وحه إليها أو إلى أعضاء مه. فهي بدون هذه لاتهامات التي وجهت إليها وبعد الانسحاب السوري من لبنان فقدت الدعم والعمود وند دورها بالانكماش والتراجع، فكيف سيكون حالها بعد تحولها إلى جمعية "مشته بها" بنظر كثير من المواطنين؟ مما لا شك فيه أن أباماً عصية تسيطر انجمعية، ليس على صعيد التحقيقات فقط، بل أيضاً على الصعيد السياسي والذي يتوقع لبعض أنه سينعكس عليها تنظيمياً ومؤسسياً.

## خاتمة

إن جمعية المشاريع (الأحباش) نموذج حاص بين التنظيمات الإسلامية، فهي أكثر من جمعية خيرية أو تربية أو دعوية وأقل من حزب سياسي. هي إطار تنظيمي نما في ظروف كان فيها شيء من الفراغ في الشارع الإسلامي السي، ونموه لم يكن بفعل المعطيات الدنية بقدر ما كان نتيجة الرعاية المميزة والدعم والنفوذ الذي حظيت به، ومع ذلك بقيت الجمعية، رغم خوضها عمار الانتخابات السيية والسلمية طيلة ادورات

(١) حريدة المستقبل، ٢٧/١٠/٢٠٠٥.

التي جرت فيها منذ اتفاق الطائف، بلا مشروع سياسي أو فكري واضح، لمعالج. ربما تكون نجحت بشكل ملفت في بناء عشرات المؤسسات التربوية والاجتماعية، لكنها لم تستطع بناء كادر سياسي وفكري يحمل رؤية مستقبلية ما، بل بقيت في عاب الأحيان صدى سياسياً لنظام الوصاية السورية في لبنان، ومنبراً مفتوحاً في مواجهة "الآخر" الإسلامي السني في لبنان، تنتج وتعيد إنتاج خطابات ففهيّة خلافية تميزها عن بفية الجماعات الإسلامية العاملة في لبنان والعالم الإسلامي. لقد بقي همّ "التميز" يحرك الجمعية وقيت إشكالية "الاختلاف" تهيمن عليها فضلاً عن ادعاء "الفردة" وامتلاك العقيدة الصحيحة.

ربما كان حديث الأحباش عن "الاعتدال" الذي يمثلونه و"الوسطية" التي يلتزمونها، محاولة جذية للحروج من ذلك لمأرق وبلورة خطاب فكري وسياسي جديد. وهم فعلاً سعوا حثيثاً إلى ذلك ورفعوا الكثير من الشعارات حوله. إلا أن ممارسة الاعتدال والسلوك الوسطي يحتاج إلى مبادرات عملانية ولبس فقط مبادرات كلامية. الأمر يحتاج إلى ثقافة في الاعتدال والوسطية ترافق الشعار والخطاب وتحوله إلى سلوك يومي يعيد النظر والمراجعة بغالبية المنظومة الخلافية التي تم إنتاجها وترى عليها الجبل الأول من تلاميذ الشيخ ومريديه.

فالاعتدال ليس شعاراً، بقدر ما هو "ثقافة" نعي ما هو خلافي أو نستوعبه بهدف إنتاج ما هو توحيدي، "ثقافة" تبتعد عما يفرق، وتبحث أو تندع كل ما يجمع ووحيد وما لم ينطلق الأحباش من هذه النقطة، معيدن النظر نقداً ومراجعة وتصحيحاً، خاصة بعدما آلت بهم تطورات ما بعد اغتيال الرئيس الحريري إلى مواقع "المشتبه بهم"، فإنه لا يمكن تصور أي دور لهم بين القوى الإسلامية الفاعلة في لبنان

# الفصل الرابع

## حزب الله في لبنان

### إشكاليات النشأة والمنهج

- ١ - الشيعة وجمهورية الاستقلال
- ٢ - ولادة حزب الله وانطلاق المقاومة الإسلامية
- ٣ - مرجعية الإسلام وولاية الفقيه
- ٤ - البناء التنظيمي وآليات التعبئة
- ٥ - أولوية المقاومة
- ٦ - بين المقاومة والسياسة والبرلمان
- ٧ - العودة إلى حضن الطائفة والمشاركة في الحكومات



لم يكن دور الشيعة في لبنان يمثل هذه الأهمية التي يحتلها اليوم، ولم يكن بالتالي يستقطب ذلك الكم من الدراسات والاهتمام الإعلامي والسياسي، ليس على الصعيد المحلي والإقليمي فقط، بل أيضاً على الصعيد الدولي، وهو اهتمام أخذ بالازدياد والتوسع خلال الحرب الأهلية في لبنان وما نتج عنها من نصخم لدور الميليشيات من جهة، ولاحتلال الجنوب اللبناني من قِبل جيش الاحتلال الصهيوني من جهة ثانية، الأمر الذي أدى إلى بروز دور كبير ومؤثر لحركة أمل في العديد من المحطات العسكرية لحرب اللبنانية وإلى اشتاق المقاومة الإسلامية التي قادها حزب الله لتحرير الجنوب.

### ١ - الشيعة وجمهورية الاستقلال

ولا يعني هذا أن دور الشيعة في لبنان قبل ذلك كان هامشياً، بفدر ما يعني لتمثيل لعددي للشيعة أو الحصة الشيعية في المظام اللبناني كست دوماً دون ورنهم

الديموغراف في الحقيقي. فالسجبة السياسية والاجتماعية الشيعية وجدت عسجد درماً في  
نظم من المحاصصة الطائفية يحرمها من استلام حقائب سياسية هامة في الحكومات  
المتعاقبة منذ الاستقلال، وهذا الحرمان كان يعكس نفسه على مستوى الخدمات  
والمرافق العامة في المناطق الشيعية التي صنفت بأنها الأكثر فقراً وحرماناً.

هذا الواقع "اللساني" الذي كرس منذ الاستقلال التفاوت بين الطوائف والمنطق  
أوجد مناخاً ساعد على إضفاء "المشروعية" الواقعية على انطرح الطائفي عموماً. وهو  
أمر يأخذ مذهبه، للخطر والمؤذي حين تتقاطع إشكالية "الحرمان" من الحقوق مع  
"القهر" الذي تفرضه تركيبة طائفية تهيمن على لنظام وتحتكر المناصب الرئيسية  
وتسيطر على أهم المرافق العامة وتستفيد من الحصص الكبرى للخدمات الرسمية كما كن  
يحدث عندم حكم لبنان وفق الصيغة المارونية السياسية التي فاقمت عذ الشيعة الشعور  
بالحرمان والقهر.

في هذا المناخ جاء الإمام موسى الصدر إلى لبنان عام ١٩٥٩ شحيح من أستاذة  
ومرشد السید محسن الحكيم. ومجيئه إلى لبنان لم يكن كمجرد زعيم ديني تقتصر  
مهامه على الفتوى والوعظ، بل كان يتطلع إلى دور فاعل يتجاوز إطار الدور الديني  
التقليدي المعروف، وهذا ما جعله منذ البداية على صدام مع الرعامات التقليدية التي  
كان يحصص بها جبل عامل والتي رأت فيه منافساً فعلياً أخذ يستقطب جماهير الشيعة.  
وقد شرع الإمام الصدر فور عودته في إيجاد الأطر الوطنية والتنظيمية للجامعة لأنشاء  
الطائفة الذين توزعوا وتمرقوا على الأحزاب العقائدية وقوى النقيب السياسي اللساني  
فضلاً عن التنظيمات والمصائل الفلسطينية. بدأ الإمام نشاطه الاجتماعي الفاعل ذا الصانع  
المؤسسي في جبل عامل جنوب لبنان، ثم توسع باتجاه البقاع، فضلاً عن تجمعات  
أحزمه المؤس حول بيروت التي راح يقطبها أعداد متزايدة من الشيعة، وراح يؤسس  
العديد من الجمعيات والمراكز الثقافية والدينية والحيرية وأهمها جمعية البر والإحسان  
ومعهد الدراسات الإسلامية ومؤسسة التعليم المهني وجمعية بيت الفتاة. وما لبث أن  
تخطى نفوذه الحضور السياسي التاريخي للرعامات التقليدية فضلاً عن الأحزاب الوطنية  
في هذه المناطق.

وحين أقر المجلس السبابي بمناصفة دؤوبة معه، القانون رقم ٦٧/٢٧ بتاريخ ١٩  
شباط/فبراير ١٩٦٧ والقاضي بتنظيم شؤون الطائفة الإسلامية الشيعية في كيان قانوني  
مستقل عن المجلس الإسلامي الشرعي الأعلى الذي يضم السنة والشيعة، وبالتالي  
تشكيل "مجلس إسلامي شيعي أعلى" الذي ولد عملياً في ١٨ أيار/مايو ١٩٦٩، تولى  
الإمام الصدر رئاسته في ٢٣ أيار/مايو ١٩٦٩، على الرغم من الأصوات المعارضة من



حزب قيادات دينية وسياسية شيعية وسنية على تشكيل مؤسسة مذهبية تحوفاً من إضعاف الوحدة الإسلامية. الأمر الذي دعا الإمام الصدر وفور انتخابه رئيساً لأول مؤسسة مذهبية شيعية رسمية في لبنان، إلى رسم أهداف هذه المؤسسة مؤكداً أن هذا التنظيم «لن يفرق بين المسلمين» كما يطمح البعض، بل هو يسهل مهمة التوحيد عن طريق الحوار والتفاهم بين الممثلين الحقيقيين. والواقع أن هذا التنظيم الحديد كان في محصلته نتيجة منطقية للاستنهاض الشيعي العام الذي نصح الإمام في إحداثه مستقطبا الغالبية الساحقة من جمهور الطائفة.

كان الإمام الصدر في خطابه السياسي والاجتماعي يتكلم من منطلق وطني وباسم كل الطوائف، لكن أصواره وأتباعه كانوا من الطائفة الشيعية حصراً، وقد أظهر من خلال هذا العمل التعوي للشيعية عمق الاعتراض على النهج الرسمي الذي تمحور في إفقار وتهجير وحرق المناطق الطرفية والمحافظة عموماً التي لا تقتصر على السكان الشيعة فقط، وإن كان التكوين الريفي والتمركز الغالب للشيعية في الجنوب ولبقاع قد أضفى على "حركة المحرومين" التي أطلقها الإمام الصدر عام ١٩٧٣ الهوية الطائفية والتكوين المذهبي.

لم تصبح حركة المحرومين حركة سياسية ذات ثقل مذهبي راجح إلا في سياق لحرب الأهلية اللبنانية وبروز تعابيرها المسلحة المختلفة. ويبدو أن الاتجاه نحو "العسكرة" في حركة المحرومين بدأ بشكل غير معلن كردة فعل على العدوان لصهيوني المتواصل على قرى وبلدات الجنوب الذي كانت تنتشر على أرضه فصائل لمقاومة لفلسطينية. وهكذا وجد الحشوي نفسه في خندق واحد مع الفلسطينيين تجمعهم مشاعر الحرمان والمرارة والظلم وغارات الإسرائيليين. والواقع أن الانسحاب لذي وقع في معسكر تدريبي لحركة المحرومين والذي ذهب ضحيته ٤٣ مدني في منطقة لبقاع، عجل في الاعتراف بوحود دراع عسكري للحركة أطلق عليه "أفواج المقاومة اللبنانية" التي اختصر اسمها رمزياً بـ "أمل". وتم في سموز/يوليو ١٩٧٥ لإعلان عن ولادة "أمل" كدراع عسكري لحركة المحرومين التي اعتبرها الإمام موسى الصدر مستقلة تنظيمياً عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى حيث تقوم العلاقة بينهما على التنسيق لا الاندماج.

لعبت حركة فتح دوراً رئيسياً في تسليح حركة أمل، لكن الإمام الصدر لم يتورط في لحرب الأهلية عند انفجارها، بل سعى إلى وقفها. وقد اعتصم في بدايتها في مسجد العامليه في قلب العاصمة وأضرب عن الطعام في محاولة لوضع حد للأحداث. لدامية، لكن الحرب جرفت بتداعياتها رغبة الأطراف المحلية المتقاتلة. وحدث تباین واضح في لموقف ما بين الإمام الصدر والمقاومة الفلسطينية وحلفائها في الحركة

الوطنية، فقد أيد الإمام الوثيقة الدستورية التي كانت بمنزلة إعلان مبدئ لحل الأزمة اللبنانية على أسس جديدة من الحقوق الطائفية المتوازنة، ثم رحب الإمام بالتدخل العسكري العربي إثر قمة الرياض وتمويص قوات الردع العربية عام ١٩٧٦ في الوقت الذي عارضت ذلك قوى التحالف الفلسطيني واللبناني.

في أواخر شهر آب/أغسطس من العام ١٩٧٨ حدث الاختفاء الغامض للإمام ابصار أثناء قيامه برحلة رسمية إلى ليبيا. تعددت الروايات حول هذا الموضوع الذي بقي لغزاً محيراً عند البعض، لكنه في الأوساط الشيعية أثار موجة عصب عارمة ضد العقيد معمر القذافي الذي جرى تحميله مسؤولية هذا الاختفاء. كان لاختفاء إمام الشيعة في لبنان في ظروف عامصة أثر عميق هز الوجدان الشيعي وحزك الذاكرة الجماعية لما تحمله فكرة "الغيبه" للإمام المعصوم في العقيدة الشيعية من دلالات محورية تدعو في خلاصتها إلى الإيمان بعودته ليملا الأرض عدلاً بعد أن امتلأت ظلماً وحروراً. كان من نتائج اختفاء الإمام الصدر تفاقم الشعور بالاستهداف والمظلومية عند الشيعة، خاصة وأن الاعتداءات الإسرائيلية أخذت بالتزايد وتوجت حينها بما سمي عملية النيطاي في آذار/مارس ١٩٧٨ التي ألحقت أضراراً بالغة بسكان الجنوب اللبناني وممتلكاتهم وبلداتهم وقراهم. وقد نتج عن هذه العملية تعميق للحلفاء اللبنة وتغير للشيعة من الفلسطينيين المقيمين في الجنوب باعتبارهم مسؤولين عن استهداف لا اعتداءات الصهيونية بحكم وجودهم العسكري الكثيف وانطلاق عملياتهم المسلحة ضد العدو الصهيوني من بين قراهم وبلداتهم، والتي كانت تستحس كلما حدثت عقاباً صهيونياً يصيب السكان المدنيين أكثر مما يصيب القواعد العسكرية. وقد استمرت الاعتداءات الصهيونية بوتيرة متصاعدة حتى حدث الاحتياح الصهيوني لأوسع للبنان عام ١٩٨٢ الذي وصل إلى العاصمة بيروت بهدف طرد منظمة التحرير الفلسطينية وتوقيع اتفاقية تطبيع مع حكومة لبنانية مطواعة.

ما بين الاحتياح الأول عام ١٩٧٨ والثاني عام ١٩٨٢ حدثان بارزان ساهما في خلق معطيات جديدة في الساحة الشيعية واللبنانية بل والإقليمية، تمثل الأول بتعيين الإمام الصدر والثاني في انتصار الثورة الإيرانية الإسلامية بقيادة الإمام الخميني، الأمر الذي فجر عاصفة من التأييد فضلاً عن ارتفاع المعنويات والتأثيرات العاطفية لدى الجمهور الشيعي في لبنان.

والمواقع أنه بالإضافة إلى الإمام موسى الصدر لعت شخصيات دينية أخرى دوراً محورياً في التمهيد للمناح الجهادي المقاوم الذي تعجز أثناء الاحتياح الثاني. ومن هؤلاء كان الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي شغل منصب نائب رئيس المجلس

الإسلامي الشيعي الأعلى بعد تغيب الإمام الصدر وكان له مواقف هامة واجتهادات فكرية عميقة التأثير ودعا إلى تأسيس المقاومة المدنية الشاملة لمواجهة الاحتلال الصهيوني وكان شديد الوضوح في الدعوة إلى قتال إسرائيل لتحرير الأرض. كذلك برز السيد محمد حسين فصل الله الذي أصبح رمزاً من رموز العمل الإسلامي في لبنان وارتبط اسمه في البدايات بحزب الله ارتباطاً وثيقاً، بل إن البعض كان يصرّ على اعتباره المرشد الروحي للحزب والواقع أن الكثيرين من كوادر الحرب في البدايات كانوا يعتبرونه «رمزاً يمثل قناعاتهم ويحمل الرؤية الإسلامية الواعية والحركية والمؤيدة لقائد الثورة الإسلامية في إيران الإمام الخميني، ما دفع جماعة منهم لمناقشته في إمكانية تصدر موقع مركزي في الحزب الوليد، لكن العلامة فصل الله كد على رفضه الانحراط في العمل الحزبي التنظيمي وتمسكه بعمله كعالم يظل من موقعه على كل الساحات وهو يؤيد ويدعم توجهات الحزب التي تنسجم مع رؤيته»<sup>(١)</sup>. ومع ذلك وحيث به لم تكن قد برزت للحزب قيادات في بداية نشأته، فقد تعاضى الإعلام المحلي والأحسي مع العلامة فصل الله على أنه الموجه والمرشد للحزب.

## ٢ - ولادة حزب الله وانطلاق المقاومة الإسلامية

في ظل هذا المناخ وعلى خلفية تلك الأحداث والتحويلات الهائلة في لبنان وبالمسقط كانت ولادة حزب الله خلال السنوات الأولى من عمره، ١٩٨٢ - ١٩٨٥، ولادة أمية وعسكرية، مدشاً بذلك مواجهته للاحتلال الصهيوني في منطقة حلدة حوب بيروت. تشكلت نواته الأولى من مجموعات إسلامية تنتمي لأطر مختلفة كحركة أمل وحزب الدعوة فضلاً عن مجموعات علمانية ولجان إسلامية ومستقلين، اجتمعت لمواجهة الاحتلال الصهيوني الذي أصبح على أبواب بيروت ووجد جميع الدين يتأثرون بفكر الثورة الإسلامية في إيران أن المرحلة تتطلب منهجاً جديداً وأساليب عمل مختلفة لتصعيد لمواجهة مع العدو، فتداعى هؤلاء لتكوين إصر موحّد وأنشأوا هيئة تأسيسية عرفت بلجنة التسعة ضمت ممثلين عن مختلف الشرائح الجديدة. كانت مهمة هذه اللجنة إيجاد القواعد الأولى للمنهج الذي سيعمل على أساسه لتيار الإسلامي، فتوصلت إلى إيجاد الأسس لإنشاء حركة جديدة من جميع هذه الأطياف تحت اسم "حزب الله"<sup>(٢)</sup>.

(١) الشيخ عبيد قاسم، حزب الله، المنهج، التجربة، المستقبل، بيروت، در نهادي، ٢٠٠٢، ص ٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١.

كانت البداية سرية والعمل التنظيمي يجري تحت الأرض، والقيادة غير معلنة، وسميت في البداية بـ "مجلس الشورى" الذي انكب على تنظيم أعمال المقاومة الإسلامية والتنسيق بين مجموعاتها، وكان يتألف من ١٢ شخصاً عالييهم رجل دين، وقد تأخر الاعتماد الرسمي لاسم "حزب الله" حتى أيار/مايو ١٩٨٤ حيث أُنشئ مكتب سياسي لمحور وتقرر إصدار صحيفة أسبوعية هي العهد كان حزب الله في البدايات يرفض اعتبار نفسه حزباً بالمعنى الشائع، بل كان يعتبر "الأمة" بكاملها إطاراً للحزب، إذ هو لا يعتمد على عضوية معينة لأنه يعتبر باباً مفتوحاً لكل الشيعة وحتى لغيرهم من المسلمين إذا ارتضوا العمل بمبادئ الحزب لذلك أطلق حينها شعار "أمة حزب الله"، لكنه فيما بعد تحلى عن ذلك الشعار لاستحالة تجسيده في لسان بعد أن تحول الحزب تدريجياً إلى حزب سياسي وعسكري ذي هيئة تنظيمية هرمية. وتعود إشكالية التوصيف عند حزب الله إلى رعيته في التماثل مع التوصيف القرآني لحزب الله ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حَرْبَ اللَّهِ هُمْ الْعَالِبُونَ﴾ [سورة المائدة: ٥٦]، والذي يبين منه نص الآية أنها شاملة لكل المؤمنين الذين يلتزمون بولاية الله ورسوله والمؤمنين، ولا يمكن لأحد أن يدعي احتكاره لهذه الصفة وحصرها في حزب واتحد معها علا شأنه وسمت أفكاره وكثر أنصاره، لأن الآخرين خارج الحزب سيظهرون كأنهم ليسوا حزب الله القرآني<sup>(١)</sup>.

وحامت "الرسالة المفتوحة" التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لسان والعالم في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ بمشابة إعلان - مانيفستو - تمت صياغته بلهجة جهادية إسلامية تحدد الموقف من القوى الفاعلة محلياً وإقليمياً ودولياً، وترسم المنطلقات النظرية والتصورات العقائدية، التي تعرضت فيما بعد إلى تعديلات متلاحقة لا تمس جوهرها وإن كانت تحفف من غلواء ما ورد فيها في جوابات تنص بالنموذج الإيراني والوضع اللبناني. تتألف الرسالة من ٢٦ صفحة من القطع الكبير وهي مهداة إلى شيخ الشهداء رابع حزب الله في ذكره السوية. تحدد الرسالة هوية حزب الله على شكل التالي: «إننا أبناء أمة حزب الله يعتبر 'نفساً جزءاً' من أمة الإسلام في لعالم التي تواجه أعنى هجمة استكارية من الغرب والشرق على السماء.. إنا أبناء أمة حزب الله التي نصر الله طلسمتها في إيران وأسست من جديد نواة دولة الإسلام المركزية في العالم.. يلتزم بأوامر قيادة واحدة، حكيمة عادلة، تمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط، وتتجسد حصراً بالإمام المسددة الله العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظله.. مفجر ثورة المسلمين وباعث نهضتهم المجيدة. أما ثقافتنا فمتابعها الأساسية، القرآن

(١) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، م. س، ص ٤٧٣.

لكريم وائسة المعصومة والأحكام والفتاوى الصادرة عن الفقيه مرجع التقليد عدنا .» وقد حددت الرسالة أهداف حرب الله في لبنان بأربعة أهداف هي:

١ - أن يخرج إسرائيل من لسان كمقدمة لإزالتها من الوجود، وتحرير القدس من براثن الاحتلال.

٢ - أن تخرج أميركا وفرنسا وحلفاؤها من لبنان وينتهي أي نفوذ لأية دولة استعمارية في البلاد.

٣ - أن يرضخ الكتائبون للحكم العادل ويحكموا جميعاً على الجرائم التي ارتكبوها بحق المسلمين والمسيحيين بتشجيع من أميركا وإسرائيل.

٤ - أن يناهض لجمع أبناء شعبنا أن يقرروا مصيرهم ويختاروا بكملة حريتهم شكل نظام الحكم الذي يريدونه، علماً أننا لا نخفي التزامنا بحكم الإسلام وندعو لجميع إلى اختيار النظام الإسلامي الذي يكمل وحده العدل والكرامة لجميع ويمنع وحده أية محاولة للتسلل الاستعماري إلى بلادنا من جديد.

وابتاع أن الهدف الرابع كان مدار جدل ومقاس في الساحة الإسلامية ولا يزال حتى اليوم عند العصر. وقد كان لموقف حزب الله في رسالته هذه تأثير كبير في إبعاش الطرح الذي يطالب بإقامة حكم إسلامي في لسان من جهة، وفي تحويف غير المسلمين من جهة أخرى، وهو أمر يحلحل الجبهة الداخلية التي تتطلب وحدة وطنية لمواجهة الاحتلال الصهيوني على أرضية صلبة. وقد جاءت التعبيرات المستخدمة في الرسالة المفتوحة قطعة في هذا المجال وخاصة في الصفحتين ١٩ و ٢٠ حيث جاء «لكننا نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدة ونظاماً، فكراً وحكماً، وندعو الجميع إلى التعرف إليه والإحتكام إلى شريعته، كما ندعوهم إلى نسيه والالتزام بتعاليمه على المستوى الفردي والسياسي والاجتماعي... وإذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحريته شكل نظام الحكم في لبنان فإنه لن يرحح على الإسلام بديلاً. من هنا فإننا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاحتيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يخيل لبعض»<sup>(١)</sup> هذا هو الحد الأقصى من الذي أعلنه حزب الله كأهداف، أما أحد الأدنى فهو: «إنقاذ لبنان من التبعية للغرب أو الشرق وطرده الاحتلال الصهيوني من أراضيه نهائياً واعتماد نظام يقرره الشعب بمحض اختياره وحرية»<sup>(٢)</sup>.

(١) الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥، ص ١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

والواقع أن حزب الله لم يعد يصرح كل مضامين "الرسالة المفتوحة" فيما يتعلق بالشأن اللبناني وخاصة بعد التوقيع على اتفاق الطائف، إلا أن الحجاب ادي يمش موقف الحرب من الولايات المتحدة الأميركية كما ورد في الرسالة المفتوحة لا يزال معتمداً شأنه شأن الموقف من الكيان الصهيوني: «إسرائيل رأس الحرية الأميركية في عالمنا الإسلامي.. وهي العدو غاصب تحب محاربتها حتى يعود الحق المعصوب إلى أهله.. وصراعنا مع إسرائيل العاصبة ينطلق من فهم عقائدي وتاريخي مؤداه أن هذا الكيان الصهيوني عدواني في شأته وتكوينه وقائم على أرض معصوبة وعلى حساب حقوق شعب مسلم.. ولذا فإن مواجهتنا لهذا الكيان يجب أن ننتهي بإزالته من الوجود، ومن هنا فإننا لا نعترف بأي اتفاق لوقف إطلاق النار صده أو أية اتفاقية هدنة معه أو أية معاهدة سلام منفردة أو غير منفردة..». وتدين الرسالة «الأنظمة العربية المتهافنة على الصلح مع العدو» التي هي أنظمة عاجزة نشأت في ظل وصاية استعمارية، كما تدين «بعض الحكام الرجعيين خصوصاً في الدول النفطية» لأنهم لا يتورعون عن تحويل بلدانهم إلى قواعد عسكرية لأمريكا وبريطانيا.

يؤرخ حزب الله لشأته بالعام ١٩٨٢ مع أول عملية استشهادية قام بها أحمد فصيhr ضد مقر الحاكم العسكري الإسرائيلي في صور مع أن البيان الرسمي لقبام الحرب لم يعلن إلا في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ في ذكرى اغتيال الشيخ رابع حرب الأولى على يد القوات الإسرائيلية. والواقع أن الرسالة المفتوحة التي وجهها الحرب إلى الأمة وإلى المستضعفين كانت تنويحاً لجهود مباشرة وغير مباشرة أدت إلى وضع البينات الأولى للمقاومة، بدءاً بالإمام موسى الصدر وصولاً إلى الشيخ رابع حرب الذي كان من العلماء الأوفى الذين أسسوا للمقاومة الشعبية من خلال المواعظ لكيفية «مواجهة أعداء الله وردص التعاون معهم»، فمن قرية جشيت الجبوية حضّر الناس على مواجهة الاحتلال والمنشآت التي أنشأها وتعرض بسبب ذلك للاعتقال ثم إلى الاعتقال عام ١٩٨٤. في هذه المرحلة كان تدريب المقاومين على استعمال السلاح وحرب «العصابات» على يد حراس الثورة الإيرانية في البقاع قد قطع شوطاً متقدماً. انحصر دور حراس الثورة بالتدريب والتمرس على القتال وليس المشاركة في المعارك وذلك بتعليمات واضحة وصريحة من قبل الإمام الخميني<sup>(١)</sup>. في هذا الحو استحو بالغضب والاستعداد برزت شخصية قيادية نقاعية متحمسة كان لها الأثر الحاسم في مستقبل المقاومة وحرب الله وهي السيد عباس الموسوي الذي تلقى علومه في النجف

(١) فضيل أبو النصر، حزب الله، حقائق وإبعاد، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، عس، ٢٠٠٣.

الأشرف، حيث قامت بينه وبين السيد محمد باقر الصدر علاقة متينة ليس بصفته مرجعاً دينياً وحسب بل أيضاً بصفته قائداً لحرب الدعوة الإسلامية الذي انخرطت كوادره وعناصره في لبنان داخل إطار حزب الله. لعب السيد الموسوي دوراً فاعلاً في مرحلة التأسيس واسحب في أول "شورى" للحزب وبقي فيها عصباً دائماً حتى انتخابه أول أمين عام لحزب الله عام ١٩٩١ إلى أن قامت إسرائيل باغتياله بواسطة المروحيات وهو في صرق لعودة من حبشيت في شاطئ/فبراير ١٩٩٢ حيث شارك في الذكرى السنوية لاعتقال الشيخ راغب حرب<sup>(١)</sup>.

ترك السيد الموسوي أثراً لا ينسى في مسيرة حزب الله إن على المستوى التنظيمي والتأسيسي ولورة المنهج والرؤية، أو على مستوى تقديمه المثال للفائدة لمقاوم الذي يتقدم الصفوف ويسقط شهيداً مع رفاهه أو على مستوى القدره الفاعلة في لتعبئة ولحشد والتأثير في دفع المقاومة إلى المزيد من الفعالية.

والواقع أنه مد إعلان الرسالة المفتوحة التي قرأها السيد إبراهيم أمين السيد في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ بدأت مرحلة جديدة في تاريخ حزب الله بقلته من العمل السري المصنوم بدور مواصل مع الإعلام والجهات السياسية المختلفة، إلى انعمل السياسي لمعلن اندي بواكب ويتابع المقاومة كأولوية وأساس من جهة، ويتصدى للتعبير عن بهجه ورؤيته من جهة أخرى. «إذ لا يمكن لأي عمل جهادي أن يكون معرولاً عن عمل سياسي يواكبه ويتكامل معه وبراكم ثماره باتجاه تحقيق الأهداف، كما لا يقتصر عمل احرب على مقاومة الاحتلال كهدف حصري، فالمقاومة وإذ كنت لتعبير الأثر ولها لأوسبة في حركة حزب الله. لكنه يحمل مشروعاً متكاملأ يطلق من رؤيته الإسلامية لتعمل على الساحة اللبنانية بكل متطلباتها ومستلزماتها، كما يظل على قصدي المنطقة من منطق ارتباطها بما يجري في لبنان، وما تلقى عليه من نعات بسبب إيمانه ومسؤوليته الشرعية»<sup>(٢)</sup>. وبين مرحلة الرسالة المفتوحة واستشهاد السيد الموسوي تحول حزب الله إلى حركة مقاومة جهادية لا هوادة فيها ولا تردد في مواجهة الاحتلال الصهيوني فقدم بذلك تجربة رائدة ما لبثت أن تحولت إلى تيار حارف انخرط فيه المجتمع اللبناني كله وبكافة مؤسساته وأنتج نصراً مطفراً عام ٢٠٠٠.

(١) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٢) الشيخ عليم قاسم، حرب الله، المنهج، التجربة، المستقبل، ج ١، ص ١٤٣ (يشمل الشيخ عليم قاسم منصب نائب الأمير العام لحزب الله السيد حسن نصر الله).

### ٣ - مرجعية الإسلام وولاية الفقيه

ينطلق حزب الله في عمله من ثلاثة محاور :

- الأول يتمثل في أن الإسلام هو المذهب الكامل الشامل الصالح لحياة الفرد . وهو القعدة الفكرية والعقائدية والإيمانية التي ينطلق منها .

- الثاني يقوم على مقاومة الاحتلال الإسرائيلي كخطر على الحاضر والمستقبل في لبنان والمنطقة . وهذا يستلزم إيجاد بنية جهادية تسخر لها كل الإمكانيات للقيام بهذا الواجب .

- الثالث يقوم على أن القيادة الشرعية هي "للولي الفقيه" كحديقة لنبي (ﷺ) والأئمة (ع) وهو الذي يرسم الخطوط العريضة للعمل في الأمة وأمره ونهيه نافذ<sup>(١)</sup> .

مرجعية الإسلام في مذهب حزب الله مرجعية أصيلة والإيمان بها لا جدال فيه ولا مراوغة . فالنبي محمد هو خاتم النبيين وسيد المرسلين وبرسالته تمت الرسالات ونبوتها ختمت النبوات . وإن الإمام علي بن أبي طالب وأئسته الأئمة هم الأرضياء الذين اتتمنوا على الرسالة من بعد النبي فصنوها معلومهم ودمائهم وأرواحهم ، فوصلت إلين صافية غير محرفة ، وإن الإمام المهدي المنتظر الذي هو الحجة على هذا العالم ، وقد عاب بأمر الله لأمر يعلمه الله وإنه سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً ، ويؤسس دولة العدل الشامل . وعلى هذا يؤمر الحزب بعصمة أئمة أهل البيت وهذا الإيمان هو أهم ما يتميز به نهج الإمامية عن باقي المذاهب الإسلامية التي تعتبر أن لا وجود لهكذا أشخاص "معصومين" بعد النبي . وهذا ما يميز الشيعة الاثني عشرية الإمامية عن مذهب أهل السنة الذي يرى أن الطريق لوحيد لمعرفة الأحكام وتفسير الوحي وحلّ المعضلات إنما يكون عن طريق الكتاب والسنة والاجتهاد عن طريق الرأي والقياس والاستحسان أو الإجماع ولمصالح العرسة بواسطة أشخاص عاديين ليس بالصورة لهم ارتباط مقدس بالنبي محمد (ﷺ)<sup>(٢)</sup> . وإذا كان اختيار الإسلام وفق المذهب الاثني عشري الشيعي اختياراً عقائدياً صرفاً ، إلا أن حزب الله يؤكد أن هذا لا يمنع غير الشيعة من الالتزام بالأهداف والآلية التنظيمية المعتمدة<sup>(٣)</sup> ، وهو أمر لم يتحقق عملياً .

في المحصلة يمكن اعتبار حزب الله أحد روافد الثورة الإسلامية في إيران ،

(١) الشيخ نعيم قاسم ، المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) الشيخ حسن حمادة ، سز الانصار ، بيروت ، دار نهادي ، ٢٠٠١ ، ص ٤٧ - ٥٠ .

(٣) الشيخ نعيم قاسم ، المرجع السابق ، ص ٤٢ .



وبالتالي هو يلتزم بكل اجتهادات الإمام الخميني وقيادته السياسية التي هي مستمرة في منظومة لحكم الإيرانية والتي تنطلق من مبدأ "ولاية الفقيه العامة"، وهي أمر يختلف عن "مرجعية التقليد" المعروفة عند الشيعة التي على المؤمن أن يقلدها لمعرفة الأحكام الشرعية وصوابها والعتاوى والاجتهادات في الأمور التي تعترض حياته. وحيث إنه لا يحور تقليد الميت عند الشيعة، في حين أن أهل السنة يجيزون ذلك فمنهم من يفقد الإمام الشافعي أو الحسلي أو المالكي أو الحنفي، وهو أمر لا تأخذ به عقيدة لشيعة الاثني عشرية التي تفرض أن يقلد المؤمن ويتبع في معرفته للأحكام اجتهادات وفتاوى أحد كبار العلماء، أو الأكثر علمية بين أقرانه العلماء الذي يتنوا مرجعية التقليد في النحف أو مؤحراً في قم. ولاية الفقيه أمر يختلف عن ذلك فهي نعرض الولاء للولي الفقيه - الذي هو القائد عملياً - لتحديد السياسات العامة في حياة الأمة ودور المكلفين لعملي في تنظيم أحكام الشرع والسهر على تطبيقها في حياة الأمة. وقد تجتمع امرجعية ولولاية في شخص واحد كما حصل بالنسبة للإمام الحميسي، لكنها ندرأ ما اجتماع واحد، بل مرجعية التقليد نفسها لم تكن موحدة على الدوام، حيث كان يظهر من حين لآخر أكثر من مرجع تقليد بين الشيعة. إلا أن "الفقيه لولي" بحكم نظرية ولاية الفقيه التي أصلها الإمام الحميسي، لا يجوز أن تعدد الأدوار فيها لأن هذا يعرّض لأمة للانقسام في القضايا السياسية والعامة.

ونبع أهمية ولاية الفقيه من كونها تمثل الاستمرارية لولاية النبي ولأئمة في الدور المناط به. فالولي هو نائب الإمام أو يقوم مقامه في المهام المطلوبة من القيدة الشرعية للأمة وصلاحياته هي نفسها فيما يتعلق بمصالح المسلمين. وطبعاً لا علاقة لموطن لولي الفقيه بسلطته، كما لا علاقة لموطن المرجع مرجعته، فقد يكون عراقياً أو إيراني أو لبنانياً أو كويتياً. فالإمام الخميني كان يدير الدولة الإسلامية في إيران كمرشد وموجه وولي على المسلمين، وكان أيضاً يحدد "التكليف" السياسي اشعري لعامة المسلمين في البلدان المختلفة. ضمن إطار هذا الفهم يعتبر الارتباط بالولاية تكليف وانترام يشمل جميع المكلفين حتى عندما يعودون إلى مرجع آخر في التقليد لفقهي وم يتعلق بشؤون الحسبة والفتوى، لأن الأمرية في المسيرة الإسلامية لعامة هي للولي الفقيه لمتصدي<sup>(١)</sup>.

تتضمن نظرية ولاية الفقيه توسيعاً لصلاحيات الفقيه ونجعل "ولايته" جزءاً من "صوب الدين لا فروعها، مما يعني تحويل لفقيه المتصدي إلى مرجع ديني وسياسي صفته نائب عن "الإمام" المعيت لا عن الأمة، وهذا ما يؤدي إلى اعتبار ولاية الفقيه

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ص ٧٣ - ٧٥.

بديلاً لإمامة المعصوم نفسها في عصر الغيبة. ويصبح ما يصدر عنه حكماً قاطعاً وحيث الطاعة الشرعية له. وفي هذا ليس هناك شورى، وهي مُعلّمة إذا طلبها الإمام أو نائبه الولي الفقيه وليست ملزمة له.

يختلف طرح الإمام محمد حسين الثاني (١٨٦٠ - ١٩٣٦م) لقائل «بولاية الأئمة على نفسها» حذرياً عن طرح الإمام الحسيني القائل «بولاية الفقيه العامة». والإمام الثانيي يعتبر بحق المنظر العميق «لحركة المشروطة» التي انطلقت كتيار شعبي معترض في مواجهة الأسره الإيرانية الحاكمة، وشارك فيها بعض علماء الحوزات العلمية مطالبين بالدستور. والواقع أن احتجاجات الإمام الثانيي تنافها وطورها لإمام محمد مهدي شمس الدين وهي تعتبر الدولة في عصر الغيبة موضوعاً للشورى، وهي مسألة اختيارية تقوم على الانحباب وفق الدستور الذي مواضع عليه المسلمون وبالتالي تصبح لدولة وشؤون السياسة أمراً شورياً عملياً. يختلف في المحصلة هذا الطرح عن أطروحة ولاية الفقيه العامة بصيغتها الخمينية التي تمتد حذورها إلى ما قبل ذلك كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي والمحقق الحلي والمحقق الكركي. كذلك تمتد جذور نظرية «ولاية الأمة على نفسها» عميقاً ولا يقصر أنصارها في تأصيل أطروحتهم فقهاً وتاريخياً<sup>(١)</sup>.

ويعتبر حزب الله التزامه بولاية الفقيه حلقة أساسية في الترامه مشروعه السياسي. كيف يبرر حزب الله هذا الالتزام الذي يفرض تبعية سياسية لمرجعية خرج حدود «الوطن» اللبناني، والتزامه الوطني وعمله في الساحة اللبنانية التي تتميز بخصوصية سياسية ووطنية؟ كيف يبرر تبعيته لفقيه الولي وهي تبعية سياسية ودينية موحدة ومعلنة والتي تتركز اليوم في إيران وفي شخص الإمام الخامنهني حاليّ وبين خصوصية عمله ولتزاماته الوطنية اللبنانية.

يقدم حزب الله حلاً نظرياً لهذه الإشكالية، فهو يعتبر أن الترامه بولاية الفقيه «لا يحد من دائرة عمله الداخلي في لبنان وبناء العلاقات المختلفة، كما لا يحد من دائرة العلاقات والتعاون الإقليمي والدولي مع أطراف متقاطع الحرب معها في الاستراتيجية أو في بعض الأهداف أحياناً»، وهو يعتبر أن لا حاجة لمناخعة يومية من الولي الفقيه، «وأحد الإذن أو السؤال لإضفاء الشرعية على الفعل أو عدمه» يحصر فقط إذا واجهت قيادة الحرب قضايا كبرى تعتبر معصلاً رئيسياً تتطلب معرفة الحكم الشرعي<sup>(٢)</sup>. ويشرح الحزب هذا الأمر على الشكل التالي: «بما أن العمل ضمن بلد ما يرسط

(١) حول هذا الموضوع انظر كتاب: عبد العبي عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ط ٢٠٠٥، ص ١١٢ وما بعده.

(٢) الشيخ ميم قاسم، المرجع السابق، ص ٧٦.

بخصوصياته وظروفه، فإن عمل حزب الله يوائم بين إسلامية المنهج ولسانية المواطنة فهو حزب لساى بكل خصوصياته ابتداء من الكادر والقيادة مروراً بالعناصر. وهو مهتم بما يحري على ساحته في الميادين الجهادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. وهو يحمل الإسلام الذي يسعه ويسع الآخرين في العالم الإسلامي والمستضعفين مع الاهتمام بالقضايا الوطنية<sup>(١)</sup>. ويصيف نمرود من التوضيح أن لا رابط بين كيفية إدارة شؤون الدولة الإسلامية الإيرانية وإدارة حزب الله. فهما أمران متميزان ولهما خصوصياتهما كل في موقعه، ولهما إدارتان مختلفتان، وإن تقاطعتا في الالتزام بأوامر وتوجيهات الولي الفقيه الذي يشرف على الأمة أجمعها ولا يحصر في دائرة دون أخرى<sup>(٢)</sup>. وهذا التوضيح الأخير يرفع أي التباس في مرجعية القرار النهائي الذي يعود إلى الولي الفقيه «الذي يشرف على الأمة أجمعها».

#### ٤ - البناء التنظيمي وآليات التعبئة

كان اشكل تنظيمي للحزب مدار نقاش واسع داخل الكوادر التي اجتمعت حول هذه الأهداف وهو تمحور حول الكيفية التي يجمع فيها بين محاسن لحزب كاسلوب لتنظيم طاقات الأعضاء، وبين "الأمة" التي لا يمكن لأي حزب أو إطار تنظيمي أن يستوعب حركتها، وهو النقاش الذي تم التعبير عنه حينها من خلال لردود في احتبار اسم الحزب، هل هو "حزب الله" أم "أمة حزب الله". والنقاش في هذا الأمر يقوم على ستياعاب محاطر الحزبية التي مهما توسعت فإنها تقوم على فئة أو عدد محدود من الأعضاء وتستبعد ما عداهم، في حبر أن فكرة الأمة تذهب إلى ستياعاب الجميع ولو نفدت انتمائهم والتزامهم واستعدادهم للعمل، وهي فكرة لا تخو من مشاكل في تطبيقها عمياً

حسم الأمر في النهاية ونم اعتماد الشكل التنظيمي الهرمي كصيغة حربية ضمن ضوابط تتجاوز سليات الطرحين على الشكل التالي:

١ - ينسب إلى الحزب كل من وافق على أهدافه كامنة ووفق على الالتزام بقراراته التنظيمية وأعطى الوقت المطلوب لتأدية مهامه ومثلت صفات عامه شخصية إيمانية وجهادية تؤهله لذلك. ولا بطاقة حربية للمنتسبين كي لا يرتبط تعريف الانتماء بالبطاقة.

٢ - إنشاء التعبئة العامة التي تصم النزاعيين في الانتماء للحزب من مختلف الأحياء

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(١) المرجع نفسه، ص ٧٧.

والفقري ويكون التوزيع الهرمي في إدارة شؤونهم مرتبطاً بالتوزيع السكاني والجغرافي.

٣ - اعتماد التعبئة التربوية التي تشمل مساحتها اهتمام الطلاب والمربين والجامعات، وإنشاء الهيئات النسائية التي تهتم بهذا القطاع، فضلاً عن كشافه الإمام المهدي التي تهتم بالنشئة، وإنشاء مؤسسات ذات محالٍ إدارة مستقلة في المجالات التربوية والثقافية والصحية والإعلامية والزراعية والعمرانية وغيرها، بحيث تلتزم بالأهداف العامة وتتحرك بهامش خاص في اختيار الأفراد.

٤ - مراعاة المهام الحزبية المطلوبة وعلى رأسها العمل المقاوم وتوفير الهيكلية الملائمة التي يلحظ شرح الوظائف وحدود المسؤوليات والصلاحيات لتقييم بالمهام فعالية وما يسهل التنسيق بين وحدات الحرب.

٥ - التعاون مع العلماء والجمعيات والمؤسسات التي تحمل استقلالية خاصة في إشرافها وأنظمتها الداخلية لكنها تنسجم في الإطار العام مع أنصار الحزب واعتبر المشاركين والمساهمين في احتفالات ومشاطات لحزب وكذلك المؤيدين لأفكاره من "أنصار" حزب الله.

ولا شك في أن هذه القواعد التي اعتمدها حزب الله قد وامت بين طرفي المعادلة. فتجنبنا الوقوع في فخ الانعلاق على الذات وحجب الآخرين، وانفتحت على جمهور "الأمة" مراعية التفاوت غير المصير بخصوصية كل شريحة ومفسحة بالمجال أمام الاستفادة من محمل الطاقات، بحيث يتم العمل باستمرار "تدريب" انعصوبة لحزبية التي تنشأ من لتكتل بشكل طبيعي بحيث تبقى في حدها الأدنى والمقبول.

وعلى مستوى الهيكلية التنظيمية العامة، فهي استغرت على مدأ القيادة لجماعية بدل القيادة الفردية، وأطلق تسمية "الشورى" على هذه القيادة، وأقر نظام داخلي يحدد عدد أعضاء الشورى بنسبة أعضاء يتم انتخابهم لسنة واحدة من قبل الكوادر الأساسية للحزب الذين يشغلون موقع مسؤول قسم وما فوق، ثم تتولى الشورى انتخاب أمين عام من بين أعضائها. احتارت "الشورى" الأولى المتخية، والرابعة من حيث الترتيب، الشيخ صبحي الطفيلي أميناً عاماً لها في ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩. وبعدها تم تعديل النظام وتقليص عدد أعضاء الشورى إلى سبعة وأصبحت مذهب ستنين واختارت أميناً عاماً لها هو السيد عباس الموسوي في أيار/مايو ١٩٩١. وبعد استشهاده في ١٦ شباط/فبراير ١٩٩٢ انتخبت الشورى السيد حسن نصر الله أميناً عاماً حلفاً له في منتصف أيار/مايو ١٩٩٣. وقد جرى تعديلاً فيما بعد على النظام الداخلي الأول

يمدد ولاية الشورى إلى ثلاث سنوات والثاني يقضي بعدم حصر انتخاب الأمين العام بدورتين متتابعتين وإعطائه الحق بالترشح لدورات متتالية، وهو الأمر الذي سمح بتجديد انتخاب السيد حسن نصر الله حتى الدورة الانتخابية السادسة الحالية<sup>(١)</sup>.

وعلى مستوى الهيكلية التنظيمية العامة فهي استقرت على خمسة مجالس يرأس كل منها عضو من أعضاء الشورى وهي:

١ - المجلس السياسي ويهتم بتقديم التحليل السياسي للشورى ويتابع التواصل وبناء العلاقات مع القوى السياسية المختلفة ويضم مسؤولي الملفات السياسية وأعضاء لجنة التحليل.

٢ - لمجلس الجهادي ويتابع شؤون المقاومة وكل ما يتصل بها إعداداً وتدريباً وتجهيزاً.

٣ - مجلس العمل اليانبي ويتابع شؤون كتلة الوفاء للمقاومة لنيابية ويدرس المشاريع واقتراحات القوانين ويتابع شؤون المناطق والمواطنين والعلاقة مع الدولة وأجهزتها ويواكب الموقف السياسي

٤ - المجلس التنفيذي ويشرف على الوحدات الثقافية والاجتماعية والترفيهية والنقابة ومسؤولي المناطق وهو المسؤول عن الأنشطة والأعمال الإحرائية.

٥ - المجلس القضائي ويضم المسؤولين القضائيين في المناطق ويشرف على فصل النزاعات بين الأعضاء<sup>(٢)</sup>.

في إطار هذه التركيبية تبقى "الشورى" هي رأس الهرم في رسم السياسات ولأهداف والحفظ العامة ويتولى الأمين العام مسؤولية الإدارة والإشراف والتوجيه ولتعبير عن مواقف الحزب.

من الواضح أن مرونة التركيبية التنظيمية ووضوح النظم الداخلي، وإمكانية لمشاركة من قبل الأعضاء في اختيار وانتخاب "الشورى" والأمين العام تعبر عن نجاح الحزب في مأسسة تجربته رغم ظروف المقاومة الصعبة التي نشأ خلالها وهو ما جعل تداول الأمانة العامة ممكناً بين ثلاثة أمناء عامين على التوالي، وتداول عضوية "لشورى" أمراً طبعياً خلال ست دورات جرى فيها انتخاب الأعضاء واختيارهم لمن يرويه مناسباً من بين المرشحين لعضوية الشورى، وهو الأمر الذي يقطع الطريق على شخصنة الحزب، وهي الظاهرة التي وقع كثير من الأحزاب اللبنانية والعربية والإسلامية

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٧.

في فتحها، على الرغم من التحديد المتكرر للأمين العام الحالي الذي يتمتع شخصيته كارزمية ورأسمال معنوي كبير في قيادته للحزب والمقاومة.

نعكس التجربة التنظيمية للحزب ممارسة تتيح آلياتها الانتخاب وانتدال في الماصب القيادية والمحاسبة للقيادة، وهي ممارسة وإن كانت داخلية وغير معلنة، إلا أنها أقرب ما تكون إلى السلوك الديمقراطي، أو السلوك الشوري كما يسميه الحزب، وهي ممارسة يفتخر إليها الكثير من الأحزاب وحتى الليبرالية والعلمية منها، وهذا ما ساعد الحزب على الحفاظ على نمطه ووحدة في أصعب الظروف.

وللتثقيف الديني داخل الحزب دور أساسي في التوعية والتثقيف، وتلعب الحورات العلمية دوراً محورياً في تخريج العلماء، وهناك العشرات منها يشرف الحزب عليها وتتراوح فترة الدراسة فيها بين ٣ و ٤ سنوات، ويمكن للراغب بعدها إكمال درسته في إيران لمدة قد تصل إلى ١٥ سنة. إن مكونات حزب الله وسبته لم تعد مكونات تنظيمية وحزبية، بل تداخل معها الحانف المؤسساتي فأصبح الحزب كياناً سياسياً واجتماعياً وتربوياً ضخماً، فأنشأ العشرات من المدارس والثاويات والمهنيات، بل شمل نشاطه تأسيس المستشفيات والتعاونيات، فضلاً عن مؤسسة الشهيد التي تشرف على عائلات الشهداء في لبنان، ومؤسسة القرص الحسن التي تدعم القروض والسلف وفق المبدأ اللابروي بشرط أن يكون المقرض مسلماً ذا سمعة حسنة ومن المؤمنين بولاية الفقيه، كذلك أنشأ مؤسسة تعنى بالصمان الصحي والرعاية الاجتماعية التي يسهل من خدماتها الألفوف، كذلك قدم المصح التعليمية للمئات من الطلاب، عدا عن البعثات لمرسلة لتخصص في إيران سواً في مختلف فروع العلم. وتعنى المؤسسات لأمر للحزب الوسائل الإعلامية السمعية والبصرية والمقروءة، وأمرها تلفزيون المنار وإذاعة النور وصوت المستضعفين وصوت الإيمان وعدد من المجالات الفكرية والسياسية فضلاً عن مواقع الإنترنت المتخصصة.

ويستخدم حزب الله آليات فعالة لسط وإدارة مجتمعه التنظيمي وإبقاء جذوة التوعية حول خطابه العقائدي والسياسي متقدة بما يؤدي إلى تصليب وحدته وتمتع حركته. وأهم هذه الآليات تتمثل بالتأكيد الدائم على دور المرجعية الدينية والولاء لرعاتها الجديدة المتمثلة بالولي الفقيه، وهي وفق المصطور الخميني ترى أن دور لعلماء مماثل لدور الأنبياء والأئمة، وأن عملهم لا يقتصر على لمسائل الحسبية وبيان الأحكام بل يتصل إلى القضايا الاجتماعية والسياسة، وهو لا يقتصر على "البيان" فقط بل يشمل حقن التطبيق والممارسة وهذا الدور الذي رسمه الإمام الحسيني والمرحبة الدينية وحد طريقه العملية في إيران. أما في لبنان فقد بدأت أولى ناسير إعلان الولاء مع إعلان الرسالة المفتوحة عام ١٩٨٥، وبعد وفاة الإمام الخميني حرص الحزب على

إعلان استمراره في الولاء للولي المقيم الجديد الإمام علي الحامشي، مؤكداً استمراره على حط ثورة وخلف قائدها مستمداً إلى أقصى الحدود من التجربة الإيرانية. ولأجل ذلك شرع في إعداد الكادر الديني عبر تأسيس عشرات المدارس والحوارات في مختلف المناطق لتخريج رجال الدين، مرسلين العديد من العشرات والطلاب إلى إيران لتحصيل الدراسة الدينية، الدرس تخرج منهم المثاني، حيث بات "المعممون" في الوسط الشيعي ظاهرة تشتمل أبناء العائلات والعشائر الكبرى فضلاً عن أبناء الفئات الشعبية ودوي الدخل المحدود. بعدما بات هذا المجال فرصة لتحسين الأوضاع الاجتماعية للعاملين فيه. ننظم هؤلاء في محاليس العلماء، واحتل بعضهم مواقع تنظيمية داخل هيئات الحزب. وعمل بعضهم الآخر في مهام الدعوة الدينية وفق فتاوى "الولي المقيم" فضلاً عن استثمارهم لرأسمال الرمزي الصرح الذي يمثله الدين في وسط العامة والذي يعكس في فعاليات مشروع حرب الله العقائدي والسياسي.

وكان من الطبيعي أن يتم تصريف طاقة هؤلاء "المعممين" في اتجاهات عدة، كان أهمها يبدأ بالمساجد التي لعبت دوراً كبيراً في إيران والتي اعتبرها الإمام الخميني مركزاً للتعبئة والتوعية فضلاً عن دورها المركزي في المسائل العبادية. ولمساحدهي «متاريس وعلى المسلمين أن يملأوا متاريسهم» حسب الإمام الخميني. وعلى هذا الأساس شرع حرب الله في الاستعادة من المساحد الموجودة، وعُبد الاهتمام بإقامة صلاة الجمعة التي لم تكن تغام من ذي قبل وفيها الحظوة التي تتناول المسائل الدينية والسياسية وشؤون المقاومة، وعمد أيضاً إلى بناء عشرات المساحد في مختلف المناطق لسد النقص، فضلاً عن الحسينيات، بحيث لم يعد هناك قرية أو بلدة تحبو منها. من الولاء للولي المقيم وتخريج وتدريب الكادر الديني، وتعميم الحسينيات والمساحد، ثمه تربط موضوعي يتصل بتعميم الخطاب التعوي الذي يرض صغوف الجماعة المؤمنة، ويجعل بالتالي من فضة الولاء للفقير مسألة عملية أكثر منها قولاً نظرياً، أي إنها تصح أمراً عبادياً وتكليفاً شرعياً يدفع باتجاه التماهي بين القائد وبين الجماعة المؤمنة.

يستكمل الحرب حلقة التعبئة الدينية بآليات أخرى تستهدف الإعداد الديني واعتقائدي لمنتسبيه من خلال أطر تنظيمية تتوزع بحسب الشرائح التي ينتمي إليها هؤلاء، وهي تحذت أسماء عسكرية كدلالة على الخطاط المنضوين فيها في مشروع المقاومة. فكانت "التعبئة العسكرية" مفتوحة أمام الشباب اليافعين، و"التعبئة الطلابية" لطلاب في المدارس والجامعات، فضلاً عن التعبئة الثقافية والإعلام. إلا أن مجمل هؤلاء عليهم الاحتراف في صفوف التعبئة العسكرية حيث يحري إعدادهم من الجانبين لعسكرية وثقافية معاً، وتوزع على مجموعات تحمل عبوس وأسماء مستمدة من تراث الشيع (أسماء الأئمة الاثني عشر وأصحاب الإمام علي والإمام الحسين). ( فضلاً

عن أسماء شهداء الحزب، وأخرى مستمدة من تواريخ وواقعات ذات طابع ينصف بالقداسة والرمزية كمعركة بدر والقدس وغيرها. والتتقيف السياسي والديني والثقافي يتم من خلال وحدة التعبئة الثقافية التي وضعت برامج نسجم مع مستوى المتسببين الذين فضلاً عن تلقينهم التدريب العسكري، يحصعون للدورات ثقافية عبر مراحل مندرجة. فيطبق على حريحي المرحلة الأولى "جنود المهدي" والثانية "أنصار مهدي" والثالثة "الممهدون للمهدي". وفيها تلقى دروس الفقه والعقيدة وولاية لفقيه، وتاريخ الأئمة الاثني عشر<sup>(١)</sup>. ولا تشمل هذه الدورات المتسببين للتعبئة العسكرية فحسب، بل تشمل كافة المتسببين إلى الإطارات المختلفة التي أنشأها الحزب. في لمحصوله يستهدف هذا البرنامج إعداد جيل من الشباب يمتلك مخزوماً عقائدياً وفكرياً يؤهله للالتزام بأوامر القيادة في مختلف الظروف وأشد الصعاب باعتبارها "نكلياً شرعياً" يحتم على المتسبب، سواء كان مقاتلاً في صفوف المقاومة أو مدرساً أو مبعثاً دينياً أو طالباً، أن يقوم بدوره التنظيمي كمهمة جهادية. فالمقاتل لم يعد مجرد حريح دورة عسكرية. يتقن فنون القتال، بل أصبح صاحب رسالة ومقاتلاً عقائدياً تدوب فرديته وانتماءاته في إطار اعتقادي أعلى وأعمق<sup>(٢)</sup>. فالتربية التي أصبح يتلقاها الأفراد تقوم على التمهيد للإمام المهدي المنتظر الثاني عشر. وهي أيضاً تربية تقوم على المثال الحسيني المتعالي - شيعياً - عن كل مضاهاة أو مصارعة. وهو مثال يذهب بعيداً إلى الحد الذي يجعل فعل الشهادة فعلاً شرعياً مقدساً.

وعملية التعبئة هذه يتم رفدها بحلق مناخ مواز على صعيد الاجتماع الشيعي اعدم، فالاحتفال بالمسابقات لمقدسة وإحياء ذكراها وسيلة همة في بث وترسيخ الخطاب والاحتفال بولادات ووفيات الأئمة الاثني عشر والرسول وابنته السيدة فاطمة الزهراء محطات أساسية في هذا المجال. وهي لم تكن تحظى بهذا النوع من الاهتمام والانتشار قبل حرب الله. وقد بلغت حوالي ثلاثين احتفالاً سنوياً تقدم بأوقات محددة وفي كافة القرى والبلدات. وهذا الأمر بلا شك يؤدي إلى ترسيخ لوعي في نفوس "الجماعة" بتاريخ أنتمهم وظروف حياتهم وسلوكياتهم الروحية والاجتماعية والأحلاقية والسياسية. وقد سعى الحزب بعناية إلى الاستفادة من الشعيرة الحسينية لارتباطها بمفهوم الشهادة كصمان لاستمرارية المشروع المقاوم ضد الاحتلال الإسرائيلي. وقد

(١) انظر "طروحة الدكتوراه لغسان موري طه، بعنوان "القرابة والطائفة والسلطة في منطقة نعلبك - الهرمل بين عامي ١٨٦٠ - ١٩٩٦" صادرة عن معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية (٢٠٠٤) - (٢٠٠٥)، ص ٣٢٧. وقد استفدنا منها كثيراً في هذا المجال.

(٢) عبد الإله ملقرير، المقاومة وتحرير الجنوب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٥٥.



شكر إحياء هذه الشعيرة بالعودة إلى المشهد الكربلائي محطة هامة في ترسيخ لمعاني والعمر في المقاومة التي قادها حزب الله، وهي تمثلت في أساليب متنوعة، منها مجالس البعرة التي تمت في هذه المناسبة مع الحزب وامتدت من المساحات التي استحدثت في القرى إلى الساحات والأماكن العامة، وتجلت الاستجابة لمكثفة لها بالمشاركة العامة للجماعة التي تجاوزت مظاهر السكاء والحزن والاستشارة العاطفية لتتصل بتوضيف المناسبة وتفعيلها. فإلى جانب قراء مجالس العزاء، ثمة فريق آخر من لخطباء يتناول الحادثة بالتحليل لمواقف الاستشهاد والصبر والشجاعة والنبل التي سجلها الإمام الحسين ورفاقه يوم لعشر من محرم، ويدعو للاقتداء به. أما مشهدية اليوم العاشر فقد خضعت أيضاً للتوظيف، فهذا اليوم يغدو بمثابة يوم الفصل في إعلان الولاء، وفيه يظهر التمازج لديني - السياسي بأوضح تجلياته. فعدا عن المشاهد المؤلفة من عناصر متعددة والتي تؤدي شكل حماعي متناسق، عمد الحزب إلى تنظيم احتفال مركزي مهيب يطل فيه لأمير العام، غداً عن احتفالات مركزية في مراكز الأفضية، تتقاطر فيها المجموع من ساء ورجال وأطفال لسماع تلاوة السيرة الكربلائية الكاملة. وبعد أن ينتهي قارئ المجلس الحسيني من تلاوتها التي تستغرق حوالي الساعتين، يبرز المشهد الاحتفائي بأشكال رائعة التنظيم، حيث تتجمع المواكب المختلفة موزعة على مجموعات متسلسلة من الرجال والشباب المتشجحين بالسواد، وقد وضع بعضهم على حباهم عصية حمراء كتب عليها شعارات "ليكن يا حسين" أو "يا لثارات الحسين"، وآخرون يحملون يرفق سوداء إلى جانب أعلام حزب الله وصور شهدائه، فيما الصفوف الأخرى تقف وراء مشهد اللطمات الحسينية وخلف الرجال تقف النساء المتشحات بالسود أيضاً، وقد رفعن فيها رسومات تاريخية تجسد مشاهد من الملحمة الكربلائية، فتصير مواكب السباب، وكف شقيق الحسين أبي الفصل العباس، فيما تخصص الصفوف الخلفية للأطفال الحاملين للشعارات التي تجسد مظلومية الإمام الحسين<sup>(١)</sup>. وقد أصبحت تشارك في الموكب أيضاً مجموعات من المقاتلين يجددون في هذه المناسبة العهد بالولاء والاستعداد للاستشهاد

استوحى حزب الله أيضاً من الثورة الإسلامية في إيران مشهدية لاحتفال بيوم القدس الذي يستهدف استنهاض الأمة والجماعة لإنجاز التحرير الكامل لفلسطين. ويجري الاحتفال بالمناسبة في كل عام في الجمعة الأخيرة من شهر رمضان باحتفال مركزي صخيم يتخلله خطاب دعوي للأمين العام واستعراض عسكري كبير لمجموعات صخمة من المقاتلين المورعين على فرق وتشكيلات متنوعة، يضع فيها لمقاتلون

(١) عسان فوزي طه، المرجع السابق، ص ٣٣٣.

عصاة حول رؤوسهم كتب عليها «يا قدس إنا قادمون». ولأن شهر رمضان، وتحديدًا العشر الأواخر منه التي فيها الاحتفاء بليلة القدر، يختزن فاعلية روحية وإيمانية عامة، فإن الاحتفال بيوم القدس خلاله يتضمن شحنة مضاعفة يتم توصيلها في المشروع المقاوم أيضًا. كذلك لا يموت الحرب فرصة تأييد الشهداء أو تشجيعهم والاحتفال بذكرهم لتتمير فعل الشهادة في المجتمع. ففي المراحل التي كاد فيها عمليات المقاومة في أوجها، كانت القرى والبلدات تستقبل الشهداء واحداً بعد الآخر. ولأجل المحافظة على الروح المعنوية. عمد الحزب إلى تحويل مناسبات التشييع إلى مواكب مهية. تطلق من منازل الشهداء إلى مكان دفنهم وسط ترديد الهتافات والطميط الحسينية، والكلمات للعلماء والقيادات، التي تعدد مزايا الشهيد وتربط بين استشهاده والفعل لاستشهادي للإمام الحسين ودوره في تأكيد العزة والكرامة للأمة. ثم ينتهي الموقف بمعاهدة الله والإمام والولي العقي على مواصلة الطريق، ويتقبل بعده آل الشهيد مراسم "التزيك" بشهادة ولدهم. وبهذا أرند فعل الاستشهاد، من مناسبة حزن، إلى مناسبة لإعلان النعور والتحدي والتحفز للمشاركة بالمقاومة

ولكي تكتمل أبعاد العملية التعويية اهتم حزب الله بوسائل الإعلام اهتماماً بالغاً، فشملت المكتوب والمسموع والمرئي، فأشأ حريدة العهد عام ١٩٨٥ لتأمين النغصة اللازمة لأعمال المقاومة ونشاطات الحرب ومواقفه، وقد اهتم الحزب بتأسيس شبكة من المراسلين والمورعين لتأمين وصولها إلى عدد كبير من القراء. وهي شبكة تميرت باتساعها وقدرتها على الوصول إلى مختلف البلدات والقرى والجمعات والمساجد والمكتبات. وإلى جانبها تأسست إذاعة صوت المستضعفين عام ١٩٨٥ في مدينة بعلبك لتأمين النغطة الإعلامية المسموعة في البقاع، إضافة إلى إذاعة النور في بيروت، التي اتسع مدى شها مؤخرأ ليشمل مختلف المناطق النسابة. إلا أن أهم ما أنشأ الحزب في الميدان الإعلامي تمثل بتلفزيون الفجر مدية عام ١٩٨٩ في لقاع بعد وفاة الإمام الخميني. لكنه ما لبث أن أقفل ليتم التكريك منذ العام ١٩٩٠ على تلفزيون وفصائية المنار الذي نح من خلاله حزب الله في مواكبة التطور الهائل الذي أصاب وسائل الاتصال في تلك المرحلة.

وقد نح الحزب في استثمار آله الإعلامية بشكل فعال، ونح في توظيف تقنيات الصوت والصورة إلى أبعد الحدود في عملية التعمية والحشد لثقافة المقاومة والثقافة الدينية، وتغذية وتعميم الأنشطة الكثيفة في مشهدية بصرية تستخدم تقنيات حديثة لترويج الموقف السياسي وتعميم المشروع والحطاب. نح الحزب في استدخال ثقافة الصورة في عمليات المقاومة، حيث راح يلتقط صورها رجال متحصصون في الإعلام الحربي أفرد لهم جهاز مختص وطيفته ابتكار الأساليب الإعلامية في الحرب

المسنية بالصورة انحية، فتمكن هؤلاء من تقديم نموذج متطور لعمل عسكري متفكر، أظهر الكثير من قدرات المقاومة الفنية والأمنية، فضلاً عما كان يبثه من روح معنوية لأفراده ومؤيديه<sup>(١)</sup>. فمشاهد العرض انطوت على العديد من العمليات الميدانية التي تنوعت بين الكائنات والافتحامات والقصف والصراع الحي المصور الذي يجمع عناصر الحذر والترقب ثم التقدم والهجوم والانتصار. متخطياً الأسلاك وحقوق الأعداء وتدمير الدشم وافتحامها ورفع الرايات السوداء ورايات المقاومة عليها. ثم مشهد القسم حيث يرفع أحد المقاومين يده ويهتف بالوفاء والولاء لبيك يا خميني لبيك يا حسين<sup>(٢)</sup> وينتهي لمشهد بتدمير دشم العدو والانسحاب بهدوء<sup>(٣)</sup>.

لقد أصبحت هذه المشاهد تمثل مكانة هامة في الخطاب الإعلامي. وفي لغة لدعاية والإعلام. وأضحى معها للمشاهد الجهادي دور هام في انتعشة متوسلاً تقنيات لا تقل عن مثيلاتها في المحطات الغربية لئلاغة الصورة واستخدمها في الإعلام بدءاً بمؤثرات الصوت المحسم والألوان المبهرة، وتقنيات التكتيف، والتركيز، والتصغير والدمج والفرز، والإنزال، والمرج، والتسلسل، إلى ما هناك من تقنيات إخراج ومن تأثير على النفس والاستقبال الحسي والإدراك<sup>(٤)</sup>. وهذه الوسائل تفعل فعلها لعميق في التأثير الحفي، والاتني واللاحق، وتجعل من فدره الشبكات العصبية المعرفية على التحرير أقوى بكثير من فعالية المصوص المكتوبة. ومع ذلك لم يهمل الحزب، بشاء موقع متخصصة على الإنترنت كان لها تأثير بالغ على المستوى المعرفي والثقافي مما جعلها تعرض لهجمات إلكترونية من العدو الصهيوني بهدف تعطيلها

## ٥ - أولوية المقاومة

تشكل مقاومة حرب الله للاحتلال الإسرائيلي سرور وحوده، بل هي المحور الوحيد غير القابل لأي شكل من أشكال المسايرة والتساهل. فحزب الله يعرف نفسه كحركة جهادية ويعتبر نفسه حرب المقاومة الذي تمثل وظيفته الأساسية في تحرير الأراضي اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي بالمقاومة المسلحة. لذلك يصف الحرب مقاومته لإسرائيل بأولوية الأولويات والخط الأحمر الذي لا يمكن تخفيه.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤٤. أيضاً انظر: د. محمد محسن وعباس مرمر، صورة المقاومة في الإعلام، ص ٨٤.

(٣) مصطفى حجارى، حصار الثقافة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩، ص ٣١. أيضاً انظر: عسان فوزي طه، المرجع السابق، ص ٣٤٤.

والواقع أن الحزب أظهر تعقفاً كبيراً في الأمور السياسية الداخلية وامتنع عن الدخول في منافسات وصراعات الحصص مع حركة أمل التي هيمنت على الحصة الشعبية في الخدمات والمرافق. وقد سعى الحزب بهذه السياسة كي يظهر أن إحراز سلطة سياسية وما تتبعها من نموذ ومنافع أمر ثانوي بالنسبة إليه قياساً بهدف تحرير الجنوب. وقد أعلن السيد حسن نصر الله في أوج الحرب الأهلية أن حرب الله مستعدة للمعادرة المسرح المحلي إذا ترك لمجانبة إسرائيل<sup>(١)</sup>. ولم يكن ذلك سهلاً إذ إن الساحة الواحدة التي يعمل فيها أكثر من طرف تجعل من الاحتكاك والتنافس بمثابة الخبر اليومي في مختلف القرى والبلدات. وهذا ما حدث بين حركة أمل وحزب الله في أكثر من مكان في الجنوب، بل امتد إلى بيروت والضاحية الجنوبية، وكان يصاحبه اختلاف في التحليل والموقف من بعض القضايا السياسية، وأبرزها النظرة إلى القرار ٤٢٥ الذي انتقده الحزب لوجود التباس فيه حول الترتيبات الأمنية مع إسرائيل والاعتراف بها كدولة، إضافة إلى تزعزع عامل الثقة بين الطرفين في تفسير المواقف من قضايا سياسية متنوعة. مما أدى إلى فتنة أشعلت صداماً مأسوياً مثل صفحة سوداء لم يتمكن الطرفان من تجاوزها إلا بأثمان باهظة بعد سنتين ونصف من الجراح والمعداة والآلام<sup>(٢)</sup>.

مع ذلك بقي الحزب يتمسك بأولوية المقاومة وكان هد على حساب إهماله للمطالبة بأي حقوق سياسية أو طائفية، حتى إنه يبدو مستحيلاً فصل السياسي عن العسكري - الجهادي. فالمقاومة هي بنية الحزب وهي التي أوجبت إنشاء المؤسسات السياسية والاشتماعية التي يتشكل منها الحزب الآن، لذلك لا يمكن اعتبار المقاومة جناحاً أو فرعاً تابعاً للحزب. وهذا وجه اختلاف حزب الله عن أحزاب العالم السياسية الأخرى التي تنقسم إلى جناح سياسي وجناح عسكري. فالحزب حتى التحرير، وإلى حد كبير حتى الآن، أقرب إلى جيش ذي دوائر إدارية وقاتلية منه إلى حزب ذي جناحين يستبعد أحدهما الآخر. وينشأ هذا التناظر من واقع أن كل ذكر منتسب إلى مؤسسات حزب الله الاجتماعية والسياسية يعتبر مقاتلاً محتملاً في صفوف المقاومة، ولهذا السبب يخضع جميع الذكور لتدريب عسكري عند تناسلهم إلى لحزب، ويتوقع منهم إدراك المشاركة في المقاومة عندما تدعو الحاجة<sup>(٣)</sup>. إلا أن هذا لا يعني أن

(١) العهد، ٢٣ شوال ١٤٠٥.

(٢) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٣) أمر سعد غريب، حزب الله، الدين والسياسة، مريحة حسن الحسن، بيروت، دار الكتاب العربي،

٢٠٠٢، ص ٢٩.

العقل العسكري والأمني في حرب الله سيطر على العقل السياسي. ومع أن لقيادة السياسية لا تتدخل في أنشطة المقاومة اليومية، فإنها مسؤولة في نهاية المطاف عن تحديد الاستراتيجية العسكرية الشاملة للمقاومة كما في حالات لرد على لاعتداءات الصهيونية بقصف العدو داخل حدود الـ ٤٨. وهكذا ورعم التأكيد من قبل أنه لا يمكن احتلال المقاومة إلى تابع عسكري للحزب، فالعكس صحيح أيضاً، إذ لا يمكن احتلال حرب الله إلى تابع اجتماعي - سياسي للمقاومة. فلو كان الأمر كذلك لكان الحزب مستعداً للانسحاب من الميدان السياسي أو للانحلال ببساطة حالما تحررت لمسطقة المحتلة من القوات الصهيونية. وهذا ما لم يحصل حيث أصبح الحزب مشاركاً نشيطاً في النظام السياسي وخاصة بعد توقيع اتفاق الطائف.

من هذه الراوية تصبح مقاومة الاحتلال واجباً إنسانياً وخلقياً ينبغي أن يتحمده جميع أفراد المجتمع مسلمين ومسيحيين. والحزب يقر بوجود هذا البعد الأخلاقي في جهاده ضد إسرائيل حين يعتبر أن الدفاع عن الأرض والفسر واجب إنساني وأخلاقي. ومع ذلك يؤكد أيضاً البعد الديني الحاصل باعتباره المقاومة إسلامية في جوهرها ومضمونها. ومع ذلك يقوم الحرب بالتخفيف من وطأة ذلك حين يعتبر أن الجهاد في الحالة هذه هو "فرض كفاية" أي إنه واجب جماعي لا واجب فردي وهو يسقط عن الجماعة إذا كان تولي جزء منها بقي بالمهمة، وهو أمر يختلف حين يصبح الجهاد "فرض عر"، فهو حينها يصبح واجباً شخصياً وفردياً لا يسقط عن أي مسلم لباساً كان. أم غير لسامي في أي مكان في هذا العالم، حيث بموجه عبه أن بشد لرحال إلى أرض الجهاد في الجنوب.

في الخلاصة فإن التكليف الشرعي الذي اعتمده حرب الله هو اعتباره للجهاد في الجنوب "فرض كفاية" مفروضاً على كل مسلم ولكنه مقنّد بمدى حاجة جبهة القتال، ما يجعله بالتالي اختيارياً. وبناء على ذلك تصح فكرة "الاستشهد" جزءاً لا يتجزأ من تصور حزب الله للجهاد، وهو بهذا يمتلك ما يميزه عن العدو الإسرائيلي الذي قد يمتلك أسلحة متقدمة وتكنولوجيا متطورة لكنه لا يملك إرادة المقاومة والاستعداد "للاستشهد" مما يجعله أدنى مستوى وقدرة على الصمود أمام رجال المقاومة. وهذه هي الفكرة المركزية التي يعممها ويرتكز عليها حزب الله في التعبئة والتثقيف للمقاتلين.

## ٦ - بين المقاومة والسياسة والبرلمان

في البدايات ومع الرسالة المفتوحة التي وجهها الحرب إلى المستضعفين كانت الدعوة إلى إقامه الدولة الإسلامية واضحة وفيها: «نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدة

ونظاماً، فكرياً وحكماً، ندعو الجميع إلى التعرف إليه والاحتكام إلى شريعته. وإذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحرية شكل نظام الحكم في لبنان فإنه لن يرحب على الإسلام بديلاً. ومن هنا فإننا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس لا على قاعدة العرض كما يخيل للبعض»<sup>(١)</sup> ويعلق الشيخ نعيم قاسم نائب أمين عام الحزب في كتابه الصادر حديثاً. «وطالب أن الظروف لا تسمح بذلك لأن اختيار الناس مختلف أو لأي سبب آخر، فنحن معذورون في أننا بلغنا وأعلننا موقفنا وعلى الناس أن يتحملوا مسؤوليتهم في نظام الحكم الذي يختارونه. . . ونعتبر أن تجربتنا السياسية في العمل الداخلي في لبنان أثبتت نمطاً يتسجم مع الرؤية الإسلامية في مجتمع مختلط وفي دولة لا تحمل الفكر الإسلامي كإدارة وتوجه وقناعة أساسية في نظام الحكم. . . وليس من حق أحد أن يلغي أي فكرة. . . أو يعترض على هذه القاعدة المرتبطة بالإيمان بأحقية النظام الإلهي على غيره. لكن للأداء العملي مقوماته وظروفه الموضوعية وإن واجنا هو الدعوة إلى دين الله بالحكمة والموعظة الحسنة»<sup>(٢)</sup> وفي هذا التزام مبدئي واضح، قديم - جديد، بأن غاية الحزب إقامة الحكم الإسلامي «إذا اختار الناس ذلك» مع الاعتراف بالصعوبات الموضوعية في مجتمع مختلط، ولكن باعتقاد الحكمة والموعظة الحسنة، وليس الفرض أو العنف.

بين الثمانينات والتسعينات تحول نوعي في مواقف حزب الله، بل وحتى في أسلوب عمله. فهو انطلق في مرحلة كان فيها للحرب الباردة مفاعيل هامة في حثام الصراع في المنطقة، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانفراط عقد نظام القطبين، ونهاية عص الزاعات كالحرب العراقية الإيرانية، بدأ حزب الله أكثر ميلاً نحو انتهاج نمط من لسلوك الواقعي في الإطار الداخلي اللبناني خاصة بعد توقيع اتفاق الطائف ووضع حد للنزاع المسلح بين الأفرقاء داخل الساحة اللبنانية. كان من شأن هذه التحولات الكبرى التي ترافقت مع تغير المناخ السياسي في إيران ووصول هاشمي رفسنجاني إلى الرئاسة عقب وفاة آية الله الخميني عام ١٩٨٩ وأقول نجم الأجنحة الثورية والراдикаلية لكل من حجة الإسلام علي أكبر محتشمي والشيخ حسن حرويي اللذين أدبا الدور الأكبر في الثمانينات في تصدير الثورة الإسلامية ودعم الحركات الأصولية في العالم بما فيها لبنان. كل هذه المعطيات التي ترافقت مع إحياء النظام السياسي اللبناني على قاعدة الديمقراطية التوافقية أدت إلى تحول في مواقف حزب الله وجعلته يتبنى أسلوب عمل منفتح ويقترب من العلنية في كثير من المسائل، فضلاً عن مواقف سياسية لبنانية تتسم

(١) الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم، ١٩٨٥، ص ١٩

(٢) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٣٩ - ٤٠.

بالكثير من الواقعية التي تأخذ في عين الاعتبار خصوصية المجتمع اللبناني التعددي على الصعيد الطائفي والسياسي. والواقع أن معطيات أواخر الثمانينات فرضت على غالبية الحركات الإسلامية في لبنان، وفي مقدمتها حزب الله، هذا التعديل والواقعية في الموقف. فهي وجدت نفسها أمام مأزق الاستمرار في النمط الراديكالي واتباع استراتيجية الثورة الإيرانية والتعبير الجذري في وقت قررت فيه حكومة رفسنجاني اتباع سياسة براغماتية وتصالحية مع الدول الإسلامية والعربية بما فيها لبنان<sup>(١)</sup> الذي كانت ترعى فيه سوريا بقوة تطبيق اتفاق الطائف وقيام المؤسسات الشرعية للدولة

إزاء هذه المعطيات المستجدة تحولت الحركة الإسلامية، والأخص حزب الله والجماعة الإسلامية، إلى اتباع استراتيجية المرونة العقائدية والسياسية مبررين ذلك بعدم توفر الشروط العملية لإقامة نظام إسلامي في لبنان، ثم بالموقف السوري الذي لم يكن متهاوئاً في حال عدم التزامهم باتفاق الطائف، ولكل منهما، على المستوى السني وعلى المستوى الشيعي، تجربة مريرة تذكرهما بالثمن الفادح للخصومة مع سوريا. فالجماعة الإسلامية وحركة التوحيد الإسلامية لم ينسبا الثمن الفادح الذي دفعاه في طرابلس عام ١٩٨٥ حين تمردا على السياسة السورية، وحزب الله لا يزال يتذكر بمرارة حادثة ثكنة "فتح الله" في البسطة في أحد شوارع بيروت حين وقع اشتباك بين الجيود السوريين وعناصر من حزب الله، سقط خلاله اثنان وعشرون مقاتلاً من الحزب على يد الجنود السوريين في شباط/فبراير ١٩٨٧ بعد أسرهم وجمعهم داخل ثكنتهم. وهو أمر تكرر مرة ثانية في أيلول/سبتمبر ١٩٩٣، لكن على يد عناصر الجيش اللبناني، حيث سقط للحزب في الضاحية الجنوبية عشرة من ناشطيه. ومع ذلك أظهر حزب الله في كلتا الصيرتين تجالداً وانصافاً وتماسكاً مع به أي ردود أفعال<sup>(٢)</sup>. وقبل ذلك يتذكر الإسلاميون أيضاً الثمن الفادح الذي دفعه الفلسطينيون أو ما كان يسمى في ذلك الحين "الزمر العرفاتية" والذي تحسّد بحصار المحميات وحرب استنزاف بدأت في صيف ١٩٨٥ بين الفلسطينيين وحركة أمل، ودامت مفاعيلها خمس سنوات حشرت فيها حركة أمل شوكتها العسكرية، وخسر فيها الفلسطينيون امتدادهم العسكري ولسياسي. كل هذه لمعطيات والتجارب دفعت الحركات الإسلامية وفي مقدمتها حزب الله إلى التفكير مرات عديدة قبل الخروج على النظام الذي كانت ترعى قيامه سوريا في لبنان، مما

Nizar Hamzeh, «Lebanon's Hizbollah: from revolution to parliamentary accommodation», *Third World Quarterly*, Spring, 1993, pp. 323-324

(٢) لشبيب نعيم فاسم، للمرجع السابق، ص ١٦٣، انظر أيضاً وصاح شرارة، دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦، ص ٣٦٠.

اقتضى تعديل المواقف، وتدوير الروايات الحادة، والاتجاه نحو الواقعية، والتخفيف من الشحنة الإيديولوجية والراديكالية، والعمل من داخل النظام لسياسي. وهو ما سبق وفعده الإخوان المسلمون وبعض التيارات الإسلامية الأخرى في مصر والأردن وتركيب والكويت وبعض الدول الأخرى.

ورقق المعطيات والمعتبرات التي أصابت المنطقة مع نهاية الثمانيات وجد الحزب نفسه في لبس أمام استحقاق الانتخابات النيابية الأولى بعد اتفاق الطائف عام ١٩٩٢. ولم تكن الصورة عده واضحة في مسألة الاشتراك فيها، مما استلزم نقاشاً داخياً موسعاً حول هذا الأمر. وتمحورت النقاشات حول الأسئلة التالية:

١ - ما مدى مشروعية الدخول في مجلس نيابي يعتبر جزءاً من نظام طائفي ولا يعبر عن رؤية الحزب للنظام الأصح؟

٢ - إذا حلت أزمة المشروعية، فهل تعتبر المشاركة موافقة على واقع النظام السياسي، ما يرتب مسؤولية الدفاع عنه وتبنيه. وتنازل عن الرؤية الإسلامية؟

٣ - ما هي حجم المصالح أو المفاصل التي تترتب على هذه المشاركة أو عزمها، وهل يوجد ما يغلب أحدهما على قاعدة المصالح الأكيدة والواضحة؟!

٤ - هل تؤدي المشاركة إلى تعديل في الأولويات، بحيث يتم التخلي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة السياسية الداخلية؟

تشكلت لجنة قيادية من الحزب لمناقشة هذه الأسئلة وعقدت جلسات مكثمة. توصلت بموجبها إلى أنها لا يمكن أن تجيب عن السؤال الأول حول مشروعية فهو من "مخنصات الولي العقبه"؛ خاصة وأن البعض يعتبر أن المشاركة في نظام غير إسلامي لا يتسجم مع الرؤية المتكاملة للإسلام الذي يفرض أن يبقى نشاط خارج أطر الأنظمة الوضعية مهما كانت صيغتها. إلا أن الممارسة التريحية أظهرت إمكانية المشاركة لكن في مجالات فردية ولم تشمل حزباً أو اتجاهاً بكامله، كما في حالة مشاركة "المحقق الكركي" كشيع للإسلام في الدولة الصغوية. فضلت اللجنة استكمال المناقشة في الأسئلة الثلاثة المتبقية بوضع المعطيات الكاملة بين يدي إمامي لفقهاء بغية تحديد الموقف الشرعي<sup>(١)</sup>.

اعتبرت اللجنة أن الانتخابات النيابية تعبير عن المشاركة في بنية النظام السياسي القائم لأنها دعامة من دعائمه، لكنها لا تعبر عن الالتزام بالمحافظة على بنيته كما هو، ولا تستلزم الدفاع عن علله وثغراته. فالموقع النيابي يحمل صفة التمثيل لفئة من

(١) الشيخ نعيم قاسم، المرجع السابق، ص ٢٦٩.



الناس، وبإمكان النائب تبيان وجهة نظره والدفاع عنها، وله الحرية في الموافقة على ما ينسجم مع رؤيته، والاعتراض والرفض لما يخالف رؤيته. فهو قادر على تسجيل موقفه بحسب لخلعة التي ينطلق منها. فالنيابة موقع تمثيلي لا يحمل عوار المايعة للنظام بالمطلق<sup>(١)</sup>. تعدد اللحنة بعد ذلك ستة عناوين تعبر عن حجم المصلح لتي تتحقق من لمشاركة لنيابة وهي باختصار: توفير الدعم والتأييد للمقاومة من المجلس اسبيبي، حمل قصايا الناس المعيشية والتنمية، الاطلاع المسبق على ما يهيا من قوانين، بناء شبكة من لعلاقات السياسية، اعتراف رسمي من إحدى مؤسسات النظام اللبناني بتمثيل حرب الله كشريحة شعبية، تقديم وجهة نظر إسلامية في مختلف اقصيا، ومع هد عددت اللحنة بعض السلبيات منها: صعوبة التمثيل الشعبي الدقيق لخصوصية الساحة اللبنانية مما يجعل الحضور في المجلس اللبناني حضوراً سياسياً تمثيلاً أكثر منه حضوراً عددياً تمثيلاً، إقرار بعض القوانين المخالفة للشريعة بالرغم من مخالفة نواب حزب الله لها، تحميل الناس للنائب مسؤولية الخدمات الماطفية والفردية في الوقت الذي يغلب على مسؤوليته دور التشريع وليس التنفيذ. أما فيما يتعلق بالسؤال حول لأولويات فاعتبرت اللحنة أن ما يتحكم بها هو القرار السياسي للحرب، وبما أنه قرر أولوية لمقاومة ضد إسرائيل، وحيث إنه لا يوجد شرط مسبق يربط بين المشاركة النيابية وخصوصية المقاومة فلا داعي للخوف، بل على العكس فإن وفق منظوره تشكل رصيلاً إضافياً داعماً للمقاومة.

وهكذا خلصت اللجنة بأغلبية ١٠ من ١٢ إلى أن المشاركة في الانتخابات لنيابية فيها مصلحة بر هي ضرورية. وجرى تقديم اقتراح اللجنة إلى 'الولي الفقيه' الإمام الخامنني واستفتاءه حول المشروعية فأجاز وأيد. عندها حسمت المشاركة في لانتخابات لنيابية، فعقد الأمين العام حسن نصر الله مؤتمراً صحفياً في ٣ تموز/يوليو ١٩٩٢ أعلن فيه عن قرار الحزب بالمشاركة في الانتخابات<sup>(٢)</sup>.

## أ) إلى البرلمان عام ١٩٩٢:

شارك حرب الله في الانتخابات النيابية بعدما قبل إنه رفض عرضاً قدم إليه في نهاية عام ١٩٩٠ بعيد تعيين عدد من النواب المصويين تحت لوائه<sup>(٣)</sup>. وهذا الرفض جاء في مرحلة لم يكن فيها الحزب قد حسم خياراته في المشاركة لسياسية في البرلمان. إلا أن الدعوه للانتخابات الأولى التي جرت بعد الطائف في لعام ١٩٩٢

(١) المرجع السابق، ص ص ٣٧١ - ٣٧٣.

(٢) حسن فضل الله، الحيار الآخر: حزب الله، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٤، ص ١٢٣.

لانتخابات ١٢٨ نائباً كانت بالنسبة للحزب البداية العملية في خوض تجربة الانتخابات.

فقد أعلن الرئيس عمر كرامي عن هذه الانتخابات وتاريخها إثر زيارة قام بها إلى دمشق. ودخلت الفكرة في البيان الوزاري الذي نالت عليه حكومة رشيد الصلح الثمة ثم تحولت إلى البند الأبرز في برنامجها إلا أن الدعوة للانتخابات ووجهت بالدعوة إلى المقاطعة لها وخاصة من الأطراف المسيحية الأساسية بدءاً بالبصريك صفيير وميشال عون من متفاء إلى سمير جعجع والرئيس أمين الجميل وريمون بده وحزب النوصيين الأحرار. ومع تصاعد حدة المعارضة المسيحية التي هاجمت قانون الانتخاب من جهة وإحراء الانتخابات في ظل قوات سورية من جهة أخرى، بدأ القلق والحواف يترادف في أوساط المسلمين وارتفعت أصوات تحذر من خرق الإجماع والمصالحة الوطنية وإحراء الانتخابات في ظل اعتراض طائفة كبرى عليها. ووجهت هذه الأصوات بإصرار سوري ولبناني رسمي على إحراء الانتخابات قبل أيلول ١٩٩٢ وهي المهلة التي أشار إليها اتفاق الطائف. وهكذا جرت الانتخابات في جو من الانقسام الوطني الحاد فشهدت أدنى مستوى من الإقبال على التصويت مد الاستقلال وسجلت ٣٠,٣٤ بالمئة مقاربة بنسبة تأرجحت بين ٥٠ و ٥٣ بالمئة منذ العام ١٩٦٠<sup>(١)</sup>.

شارك حزب الله في هذه الانتخابات وحصل على ثمانية مقاعد في جو ائتلافي غير تنافسي وهو ما حصل في الشمال والجنوب حيث الدائرة الموسعة، وما نعد حصوله في دوائر أخرى كدائرة بعلبك الهرمل علماً أن الخيار في الأساس كان يتجه نحو تشكيل لوائح ائتلافية.

شارك حزب الله في الانتخابات النيابية الأولى بعد الطائف على أساس برنامج انتخابي أعلنه قبل الانتخابات (تموز ١٩٩٢) ونصمت بنوده المحاور التالية.

- المقاومة هي أولوية بالنسبة للحزب، وهو التزام يعلن أنه سيقوم به وكل من يترتب عليه من ضمان حياة وكرامة العوائل والأسر التي فقدت معيّلها في الأسر أو الاستشهاد أو تعرض لإعاقة أو عاهة.

- إلغاء الطائفية السياسية التي هي العلة الأساسية لفساد النظام القائم في لبنان.  
- يرى الحزب ضرورة تعديل قانون الانتخاب لتوسيع قاعدة المتحجّين على أساس لبنان دائرة انتخابية واحدة واعتماد سن ال ١٨ بدل سن ال ٢١ لناخب.  
- يؤكد الحزب أيضاً في برنامجه على ضرورة ضمان حرية الاعتقاد وممارسة

(١) فريد لحاد وبول سالم (إشراف)، الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب، بيروت، دار النهار، ١٩٩٣، ص ٦٧.

اشعائر الدينية المختلفة، وتنظيم وسائل الإعلام بما ينسجم مع هوية لبنان وانتمائه الحضاري، وضمانة حرية العمل السياسي للجميع.

- وضع قانون عصري لجنسية يتجاوز الاعتبارات الطائفية والمحسوبيات السياسية

- العمل على عودة جميع المهجرين إلى قراهم وبلداتهم.

- ويرى الحرب على الصعيد الإداري إلغاء طائفية الوظيفة واعتماد الكفاءة والممارسة بدل المحسوبية، وعلى المستوى الإنمائي، حماية المتوحات المحلية وتنمية الموارد الداتية من خلال دعم القطاعين الزراعي والصاعاي مع تأمين أسواق حرجية لها، مع ضرورة تأهيل وتحسين البنية التحتية في المناطق المحرومة. وعلى المستوى التربوي، ضرورة تعزيز التعليم الرسمي وتحقيق إلزامية التعليم ودعم الجامعة اللبنانية وتعزيز البحوث داخلها ورعاية المتفوقين، وتوحيد المناهج وخاصة كتاب مادة التاريخ وفق مضمون يلتزم معايير الانتماء الحضاري للبنان إلى محطه العربي والإسلامي. وعلى المستوى لاجتماعي، ضرورة تشريع قوانين تلحظ شمول الضمان والتعويضات الصحية ولاحتماعية جميع اللبنانيين، وإصلاح مؤسسات الضمان وإنشاء المستشفيات ولمراكز لصحية الحكومية في مختلف المناطق.

لا شئت في أن هذا البرنامج طموح في رؤيته للإصلاح، إلا أن المتابع لأجواء الانتخابات عموماً في لبنان يجد نقاط تشابه كثيرة بين برامج المرشحين المتنافسين، بل يماحاً بأن البرامج شه متطابقة في العناوين الرئيسية. المعيار الأساسي الذي يميز بين القوى لمتنافسة هو الالتزام الحقيقي والعملية بهذا البرنامج بعد انتهاء الحملات الانتخابية والسعي الجدي لتحويل البرامج إلى خطط عمل عبر الضغط على الحكومات لتنفيذها.

بدأت المعركة الانتخابية في منطقة القاع التي تعتر من المعافى الأساسية لحزب الله، وتركزت المعركة تحديداً في دائرة بعلمك - الهرمل التي تمثل الخزان البشري لشيعي وساحة عمله. وبالتالي فإن فوزه في هذه الدائرة يعنر من الباحة المعوية دافعاً قوياً يشجع على الفوز في بقية الدوائر. كان من المفترض أن يتم ائتلاف على غرار ما جرى في دائرتي زحلة والبقاع الغربي - راشيا، وأن تشكل لائحة ائتلافية بقيادة رئيس مجلس النواب في حيه السيد حسين الحسيني تضم الأحزاب والأطراف الفاعلة في الدائرة. واحه الرئيس الحسيني صعوبة في تشكيل اللائحة خصوصاً لجهة اختيار المرشحين من الطائفة الشيعية. ومما ساهم في تعقيد الأمور أن الرئيس الحسيني «كان يتعاطى بذهمية السيد والقطب الأساسي وباعتبار أنه عراب الطائف وله تقدير عند الناس

وتقدير إقليمي ومحلي<sup>(١)</sup>. وقد كان طرحه أن تضم اللائحة إلى جانبه شخصياً ثلاثة مرشحين حياديين يتمتعون بكفاءة علمية، ومرشحاً عن حركة أمل ومرشحاً عن حزب الله. وهذا ما رفضه الحزب. لذلك بدا واضحاً منذ مطلع آب/أغسطس أن هذه الدائرة لن تشهد لائحة ائتلافية وأن التنافس الحاد والأساسي سيكون بين لائحة برئاسة حسين الحسيني وأخرى هي لائحة حزب الله. وفعلاً هذا ما حدث، إذ شكل الحزب لائحته تاركاً فيها مقعدين شيعيين شاغرين، واحد للحسيني والآخر لمرشح يحترقه هو وهذا ما لم يقبل به الحسيني. والواضح أن فشل اللائحة الائتلافية يعود بالدوحة الأولى إلى أن الأطراف الفاعلة وخاصة الجانب السوري، لم تستخدم ما لها من نفوذ وتأثير على هذه الأطراف لإجراح الائتلاف، بل على العكس كان ثمة إصرار سياسي من طرف خصوم الرئيس الحسيني داخل السلطة (خصوصاً رئيس الجمهورية على حد قول المقررين من الحسيني) وحارح السلطة كما يعيد ألبير منصور (على الصعيد السوري وأجهزته الأمنية). كي تحري معركة انتخابية تكون أساساً في صالح حزب الله<sup>(٢)</sup>.

استخدم حزب الله كل الوسائل المتوافرة لديه تنظيمياً وديبياً ليطلق حملته الإعلامية ولدعائية، موظفاً بذلك الممار والمساجد والحسينيات لمخاطبة الناس وطرح برنامجاً سياسياً والتعريف بمرشحيه، وكانت النتيجة فور لائحة الوفاء للمقاومة التي شكلها حزب الله وصممت أربعة مرشحين للحزب وهم السيد إبراهيم أمين السيد (٤٦٠٦١ صوتاً) الشيخ علي طه (٣٢٣١٠ أصوات) الشيخ خضر طليس (٣٤٩٣٩ صوتاً) والحاج محمد ياغي (٣٥٩٥١ صوتاً). وأربعة مرشحين حلفاء من طوائف متنوعة وهم عن المقعدين السنيين إبراهيم بياض (٣٦٣٧٥ صوتاً) ومير الحبحري (٣٥٨٤٥ صوتاً) وعن المقعد الماروني ربيعة كيروز (٣٣٤٥٧ صوتاً) وعن مقعد الروم الكاثوليك مسعود روفال (٣٨٣٤٢ صوتاً). فازت لائحة الحرب إذن ثمانية مقعد في مواجهة ست نواتج انتخابية ومنها لائحة الميثاق والوفاق برئاسة حسين الحسيني التي فاز بها الرئيس الحسيني وبحيى شمس فقط.

أما في دائرة زحلة فقد حاص حزب الله المعركة مفرداً بمرشحيه أحمد المذبح الذي نال ٩٥٣٩ صوتاً في مواجهة محسن دلول (١٤٧٦١ صوتاً) عن المقعد الشيعي الوحيد في هذه الدائرة الذي نجح في الفوز به محسن دلول كعصو في لائحة الكتلة

(١) من مقابلة مع النائب إبراهيم بياض في ١٦/٥/٢٠٠٠، واردة في رسالة دبلوم للطالب حسن هاشم قُذَّب في معهد العلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ بعنوان: «حزب الله في البرلمان اللبناني بين الإيديولوجية الدينية والحركة السياسية»، ص ٥٠.

(٢) ألبير منصور: الانقلاب على الطائف، بيروت، دار الحديد، ١٩٩٣، ص ١٧٨.

الشعبية التي اكتسحت غالبية المقاعد وكانت برئاسة الزعامة الزحلية العريقة ممثلة بانياس سكف.

أما دائرة البقاع الغربي - راشيا فقد بدا واضحاً أنها على عرار دائرة زحلة ستشكر فيها لائحة ائتلافية قوية برئاسة وزير الداخلية حينها سامي الخطيب (لائحة القرار) اتحد حزب الله قراره بخوض المعركة منفرداً، بعد أن أعطيت له تصائح محلية وإقليمية بضرورة إحلاء لساحة لغيره في البقاع الغربي بعد أن ترك المجال له تشكيل لائحة في بعثك - الهرمل، وبتنتيجة الانتخابات خسر مرشح الحزب حيث نال (١١٩٨٤ صوتاً) مقابل منافسه محمود أبو حمدان في حركة أمل الذي نال ١٦٤٠٢ صوتاً.

أما على صعيد بيروت فقد تميزت المعركة الانتخابية بكثرة المرشحين على مقاعد المسممين وقلة المرشحين على مقاعد المسيحيين بسبب المقاطعة شبه العامة من المسيحيين للانتخابات ترشيحاً واقتراعاً. وقد جرت حينها مساع سورية لجمع قطبي لسنة أدلث سليم الحص وتمام سلام ورئيس الحكومة رشيد الصلح في لائحة وحدة يشكلون نواتها القوية التي لا يمكن حرقها، وبذلك نصب بيروت معركة حامية. غير أن هذه المساعي لم تتم، فقد أصرّ الحص وسلام على أن تأخذ اللعبة الديموقراطية مجراها في إطار المنافسة الحرة ضد نهج الحكومة. ولاحقاً سحب تمام سلام من الانتخابات استجابة لدعوة والده «حرصاً على وحدة لبنان بجناحيه المسيحي والمسلم» وهكذا خلت الساحة للائحتين الأولى برئاسة سليم الحص (الإنقاذ ولتعبير) والثانية برئاسة رشيد الصلح (لائحة بيروت). أمام هذا الواقع قرر حزب الله ترشيح محمد برجاي وخوض المعركة منفرداً مستفيداً من رصيده الشعبي ومن تبادل الأصوات الواسع مع المرشحين المنفردين، بل والمرشحين من مختلف البوائج، ومن تحالف غير معلر مع كتلة الإنقاذ والتغيير، وانتهت المعركة بفوز مرشح حزب الله محمد برجاي (١٢٦٦٦ صوتاً) بالإضافة إلى سليم الحص، رشيد الصلح، محمد يوسف بيضون، عصام نعمان، نجاح واكيم، بشارة مرهج، عسان مطر، أسامة فاخوري.

أما في دائرة عيدا فقد جرى تبادل أصوات من دون أي تحالف علني بين مرشح لحزب لاشتراكي أيمن شقير ومرشح حزب الله عن المقعد الشيعي الثاني علي عمار لذي فاز بـ ١٣٧٤٠ صوتاً في حين فاز عن المقعد الشيعي الآخر باسم السبع.

في لجنوب كان لوضع مستتباً لحركة أمل شكل راجح، وجاء قانون الانتخاب ليضم محافظتي الجنوب والبطية في دائرة انتخابية واحدة تضم ٢٣ مقعداً. وكان الأمين العام لحزب الله قد أذاع في الخامس من آب/أغسطس ١٩٩٢ برنامج الحزب الانتخابي وسمى مرشحيه في سائر الدوائر مستتباً الجنوب، معللاً هذا الاستثناء بالحاجة إلى

اتصالات خاصة لاستكمال التحالف مع أمل والأطراف الأخرى كتيار الحريري، وهذا ما تم التوصل إليه في نهاية المطاف، حيث تشكلت لائحة التحرير من حزب الله وحركة أمل وحلفائهما في مواجهة لائحة إرادة الشعب برئاسة كامل الأسعد. مع ذلك حصل بعض التشطّيب في لائحة التحرير، مما سمح بعود أحد المرشحين المفردين وهو مصطفى سعد الذي صوت له حزب الله والشيوعيون والتقدميون انتهت الانتخابات معوز لائحة التحرير بكاملها وكانت تصم مرشحين اثنين لحزب الله هما محمد فيش (١١٧٧٥٣ صوتاً) ومحمد رعد (١١٦٦٤٦ صوتاً).

وهكذا تشكلت بعد انتهاء الانتخابات في جميع المناطق كتلة الوفاء للمقاومة من نواب حزب الله وحلفائهم وصمت ١٢ نائباً. وتسمية الكتلة بهذا الاسم جاءت تأكيداً من الحزب على أولوية المقاومة التي أصبحت من صميم المجتمع اللبناني وتحظى بتأييد واسع منه وتمتلك التالي شرعية رسمية عبر وجود ممثلها في المجلس النيابي.

## ب) حزب الله عام ١٩٩٦ وتحالفات الأمر الواقع:

كان لاقتراح رئيس الجمهورية إلياس الهراوي جعل لبنان دائرة انتخابية واحدة ردود فعل عديدة انقسمت بين مؤيد ومعارض. فقد أكد رئيس مجلس النواب نبيه بري أنه فوجئ ورفيق الحريري بطرح هذا الاقتراح، لكنه مع هذا اقتراح قابل للدرس، مكرراً وعنده بأن القانون سيتلافى أخطاء العام ١٩٩٢ وسوف يكون مساوياً بين الجميع. أما نائب الرئيس السوري عبد الحليم خدام فقد أبلغ موفد الرئيس الهراوي حينه الوزير شوقي فاخوري أن الاقتراح سابق لأوانه ويحتاج إلى سنتين على الأقل لإضاجه وتسويقه<sup>(١)</sup>. إلا أن القانون الذي صدر عن مجلس الوزراء قضى باعتماد المحافظات الأربع، بيروت والشمال والقاع دوائر انتخابية، ودمج الحبوب والنبطية في دائرة واحدة، أما الأقضية الستة في جبل لبنان فاعتبرت ست دوائر انتخابية.

خاض حزب الله معركته الانتخابية على أساس برنامجه الانتخابي الذي سبق وطرحه عام ١٩٩٢ وأكد على النقاط الأساسية التي وردت فيه، ودعا المسيحيين إلى عدم المقاطعة والمشاركة في الانتخابات وأبدى استعداده التام للتعاون معهم ومع غيرهم من أجل الوصول إلى قناعات مشتركة والتعاضد على لوائح وضوابط معينة<sup>(٢)</sup>. وقد بدأت ترسم في الأفق معلومات عند حزب الله عن نوايا تهدف إلى تقليص تمثيله في

(١) بقولاً تاسيفاً، روثانا يومئذ، انتخبات الـ ٩٦ في فصولها - المسرح والكواليس، بيروت، در النهار، ١٩٩٦، ص ١٤ - ١٥.

(٢) الشيخ نسم قاسم، حديث إلى وكالة الأنباء المركزية، ١٩٩٦/٧/٤.

المجلس الببائي وتحدد من طموحه في زيادة عدد ممثليه، وهو ما اعتبره أيضاً بمثابة عقوبة له على ما حققه من نصر في معركته الشرسة التي خاضها في نيسان/أبريل ١٩٩٦. وقد بدا حينها وكأن الحزب أمام ثلاثة خيارات:

- ١ - انقبول بحصة في البقاع والجنوب قد لا تتجاوز الستة مقاعد على أبعاد تقدير.
- ٢ - خوض المعركة في لوائح خاصة به.
- ٣ - المقاطعة وهو الخيار المستحيل في ظل المعادلات المحلية<sup>(١)</sup>.

وقد أصبح لحرب الله أن الأمور غير مباشرة لعقد ائتلافات انتخابية تنطلق من حجم القوى التي تشارك فيها وتحقق لبعضها التمثيل الذي يتناسب مع حجمها الشعبي الحقيقي. كما أنه لن يكون مسموحاً له هذه المرة خوض المعركة الانتخابية في أي دائرة منفرداً، ولن يكون مطلق اليد في تأليف لائحة كما جرى في بعلبك - الهرمل. لذلك فهو محكوم بالانخراط في لوائح السلطة "اللبنانية - السورية" التي تشرف على اللعبة الانتخابية.

لم يحف حرب الله استياءه، «فما يحري لا يليق إطلاقاً بحجمه الشعبي الواسع وعطاءاته الكبيرة في ميدان مقاومة الاحتلال وبالتالي فهو يرفض تحديد حصته وتقليص حجمها وهو لن يوقع قرار تحجيمه»<sup>(٢)</sup>.

ولواقع أن حرب الله حاول أن يخوض الانتخابات النيابية بشكل منفرد عبر لوائح وتحالفات خاصة، إلا أن ضغوطاً سورية قوية مورست عليه، فضلاً عن لتخوف من بروز مشكلات ميدانية بين حركة أمل وحزب الله، تم التوافق بين الجميع على لائحة ائتلافية في الجنوب والبقاع على الشكل التالي:

- ١ - حصل حرب الله على أربعة مقاعد في الجنوب، بعد أن كان مطروحاً عليه ثلاثة مقاعد فقط. وتمت تسميتهم من قبل الحرب على الشكل التالي: محمد رعد (البطية) ومحمد فنيش (بنت جبيل) عبد الله قصير (صور) نزيه مصور (مرجعون - حاصبيا).

- ٢ - أما في البقاع فقد حصل الحزب على ثلاثة مقاعد هم السيد إبراهيم أمين السيد، حسين الحاج حسن، وعمار الموسوي (بعلبك - الهرمل)، إضافة إلى مقعد سني اختار مرشحاً له إبراهيم بيان ومقعد ماروني اختار أيضاً مرشحاً له ربيعة كيروز.

(١) إبراهيم بريم، النهار، ١٩٩٦/٦/٢٠.

(٢) اسات محمد فنيش، حريدة الأنوار، ١٩٩٦/٧/٦.

أحدث الائتلاف بين حزب الله وحركة أمل إرباكاً سياسياً وُعاد حلط الأوراق بين جميع المعيين في الانتخابات جنوباً وبقاعاً. فلم يكن سهلاً أن يتحلى حزب الله عن حلفائه قبل يومين من الانتخابات فهذا الأمر هزّ مصداقية الحزب حيل أصدقائه وحلفائه الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة من كان يفترض أن يكون معهم قبل يومين. ولم يخف الحزب تأثير قرار دخول الائتلاف على مصداقيته، لكنه أكد أن حلفاءه سيقدرون «الظروف الموضوعية للوساطة الإقليمية»<sup>(١)</sup>. في النتيجة فازت لوائح الائتلاف في الجنوب والبقاع. إلا أن مرشح حزب الله علي عمار في دائرة بعدا لم يهز رغم أنه كان على لائحة «الوفاق والتجديد» التي تضم قوى فاعلة في الدائرة، وقد فاز مكنه مرشح حركة أمل صلاح الحركة بفارق يقارب الـ ٢٠٠٠ صوت. كذلك أخفق مرشح حزب الله في بيروت وفاز منافسه مرشح حركة أمل حسين يتيم. وهكذا تقلصت كتلة الوفاء للمقاومة إلى تسعة نواب عام ١٩٩٦ بعدما كانت ١٢ نائباً.

### ج) انتخابات ما بعد التحرير ٢٠٠٠:

أبرز ما ميّز انتخابات العام ٢٠٠٠ أنها جاءت بعد عرس «التحرير» وبعد اندحار القوات الإسرائيلية من الجنوب، وهذا الإنجاز شكل عامل دفع هام للحزب ووُفر له حصداً انتخابياً قوياً. رغم أن الخارطة السياسية ومواقع الفوز بقيت على حالها في مختلف الدوائر، وبقي تدخل السلطة، في الداخل والمخرج، للتأثير على مسار الانتخابات عبر التحالفات وعبر قانون الانتخاب نفسه.

وقانون انتخابات العام ٢٠٠٠ شأنه شأن القوانين السابقة، هبط على الجميع وفرض عليهم من قبل القوى النافذة الممسكة بالملف اللبناني إقليمياً وفضل على مقاس أهل الحكم وبعض الأقطاب السياسيين. ورغم أن الكلام عن القانون بدأ باكراً عندما بدرت حكومة الرئيس الحص إلى فتح الباب أمام المعيين لتقديم مشاريعهم في هذا المجال، وقد لاقت حينها هذه المبادرة الاستحسان والترحيب، إلا أنها ظلت موضع تساؤل لجهة طريقة التعامل مع الاقتراحات. وعلى الرغم من تعدد التصيغ التي تم تداولها، إلا أن الحلاف الأبرز كالعادة شُب على حجم الدوائر وليس حول قانون الانتخاب. وبعد أن استلمت اللجنة أكثر من أربعين اقتراحاً عادت وأقرت قانون ١٩٩٦ مع بعض التعديلات على حجم الدوائر. بيروت قسّمت ثلاث دوائر، مستهدفين بذلك الرئيس السابق حينها رفيق الحريري للحد من قدرته على الإتيان بكتلة نيابية واسعة. وضم القانون محافظتي الجنوب والبطية في دائرة واحدة، لتأمين كتلة نيابية كبيرة موالية

(١) جريدة السفير، ١٩٩٦/٩/٥، انظر تصريح الأمين العام للحزب السيد حسن نصر الله



لرئيس مجلس النواب نبيه بري. واستهدف القانون أيضاً قضاء بشري فدمجه في دائرة واحدة مع قضاء عكار لقطع الطريق على مرشحي القوات المسلحة. وجرى تقسيم محافظة البقاع ثلاث دوائر كما في العام ١٩٩٢ وخففت دوائر جبل لبنان من ست دوائر إلى أربع.

وهكذا بدأ تقسيم الدوائر عشوائياً واستنسابياً إلى أقصى الحدود، وتمت الموافقة عليه في مجلس الوزراء رغم المعارضة الشككية التي أبدتها رئيس الحكومة سليم الحص حينها. تأليف اللوائح أيضاً جاء بطبيعة الحال انعكاساً للتوازنات السياسية والصراعات القائمة بين مواقع الحكم الموزعة بين من هم داخل الحكومة ومن هم خارجها. والواقع أن هذه الانتخابات كانت محطة فاصلة بين أهل الحكم من جهة وللمعارضة الحزبية - الحزبانية التي كانت تحالفاتها أكثر تجانساً من جهة ثانية. وكانت أكثر المواقع استقطاباً وتنافساً دوائر بيروت وجبل لبنان والشمال.

في هذه الانتخابات استعاد الحزب مقعده في بعدا حيث فاز علي عمار مرشح الحزب الذي كان عضواً في لائحة الوفاق والتحديد التي رأسها طلال أرسلان. والواقع أن هذه اللائحة خسرت بكاملها أمام لائحة وليد حبالاط ولم يعز منها إلا عمار وأرسلان بسبب ترك اللائحة المنافسة لهم المقاعد شاعرة.

في بيروت فازت لوائح الحريري بكاملها في الدوائر الثلاث مقابل لوائح رئيس الحكومة سليم الحص ولائحة تمام سلام. واستطاع الرئيس الحريري أن يفوز بثمانية عشر مقعداً من أصل ١٩ وإقصاء منافسيه على زعامة بيروت، واستطاع أن يقلب الطاولة أيضاً على حزب الطاشناق الأرمني في بيروت وأن يسجل سابقة انحراط النواب الأرمن في الحياة السياسية من باب المعارضة، كاسراً بذلك القاعدة المعتمدة بأن التحالف الأرمني مع السلطة هو دائماً رابع بالنسبة إلى الطرفين، في حين فاز أيضاً مرشح حزب الله محمد برحاوي بدعم من الرئيس الحريري الذي ترك له مقعداً شاغراً.

أما في الجنوب فقد أمكن لللائحة الائتلافية بين أمل وحزب الله وكما كان متوقعاً أن تكتسح ٢٣ مقعداً بفارق بعيد عن خصومها. كان للحزب منهم خمسة مقاعد بينهم مقعد ماروني، كذلك حصل على خمسة مقاعد في البقاع. وهكذا عدت كتلة حزب الله إلى مجلس النواب بـ ١٢ مقعداً كما كان الأمر عام ١٩٩٢.

#### د) انتخابات ما بعد الوصاية السورية (٢٠٠٥):

حررت هذه الانتخابات في ظل مناخ سياسي يسيطر عليه الاستقطاب الحاد. فقد شكلت عملية اغتيال الرئيس رفيق الحريري معطفاً خطيراً في الحياة السياسية اللبنانية، فنداعياتها لا تزال تفعل فعلها على كل الأصعدة، وأبرزها تشكيل لجنة تحقيق دولية،

والانسحاب السوري من لبنان في ظل حالة من الغليان والتعبئة والانقسام السياسي حول القرار ١٥٥٩ وحول المسؤولية في جريمة الاغتيال. كان من الواضح أن اتجاهات الرأي العام تؤثر نحو تغيير واضح في الخريطة السياسية مع عودة الجنرال ميشال عون والتعاطف الكبير على الصعيد الشعبي مع أطراف ١٤ آذار وخاصة تحالف تيار مستقبل والحرب لتقدمي الاشتراكي، وهذا ما ترجم انتخابياً في الاكتساح الذي حدث عميقاً يوم الانتخاب، فعلى المستوى السنّي اكتسح تيار الحريري وبنواحيه دوائر الشمال وبيروت، ووليد جنبلاط لوائح الشوف وبعيدا، والجنرال عون دوائر جبل لبنان في ظل تراجع وانسحاب حلفاء سوريا من الطقم السياسي الذي يدين بوجوده إلى الدعم السوري المباشر بشكل أساسي.

إلا أن الساحة الشيعية لم تتعرض إلى تغيير انتخابي ملموس، فقد بقي الائتلاف في محافظة الجنوب بين حركة أمل وحزب الله سيد الموقف، كذلك لم تشهد منطقة الهرمل - بعلبك تغييراً انتخابياً يذكر، فالقوى السياسية الفاعلة في الساحة الشيعية لم يطرأ ما يعبر عن فعاليتها على الأرض. بل إن التركيز السياسي الأميركي بعد صدور القرار ١٥٥٩ على نزع سلاح حزب الله رُد من التعتنة والالتفاف حول مرشحي حزب الله. بل دفع الأطراف الأساسية في تحالف ١٤ آذار إلى تأكيد لتعاون والتحالف مع مرشحي الحزب. وتيار الحريري ترك أحد المقاعد الشيعية في بيروت لحزب الله. وفي الحبوب ترك شاعراً أحد المقاعد السنّية في صيدا لهيئة الحريري، كذلك في دائرة بعبد، تم خوض الانتخابات بالتحالف مع وليد جنبلاط والقوات اللبنانية وترك أحد المقاعد الشيعية لحزب الله.

خرج حزب الله بنتيجة الانتخابات بحصيلة جيدة بلغت أربعة عشر مقعداً نيابياً بزيادة مقعدين عن العام ٢٠٠٠، إذ حصل على مقعد إضافي في الجنوب ومقعد إضافي في بعلبك - الهرمل كان يشغله حزب البعث عبر أمينه العام عاصم قاصو.

### هـ) الانتخابات البلدية بين محطتين:

أما الانتخابات البلدية فقد شهدت تنافساً حاداً بين حزب الله وحركة أمل. ففيما تتحدث أرقام حركة أمل عن الفوز بـ ٥١ بلدية من أصل ٧٥ بلدية في الجنوب في انتخابات الـ ١٩٩٨، فضلاً عن الفوز بـ ١٤٦ مختاراً مقابل ٥٠ مختاراً لحزب الله، أورد النائب محمد رعد أرقاماً مخالفة باسم حزب الله حيث يقول إنه من أصل ٦٦ بلدية جرى التنافس فيها، فاز حزب الله - ٣١ بلدية في مقابل ٣٥ بلدية لحركة أمل، كما فاز بـ ١٢٧ مختاراً في مقابل ٢٧ مختاراً لأمل.

أما في الضاحية الجنوبية فقد حقق حزب الله فوزاً ساحقاً، وكان هذا أمراً متوقفاً

ومع أن لحرب لم يُهزم في الجنوب، إلا أنه أيضاً لم ينتصر، بدليل أرحمية عدد البلديات التي فازت بها حركة أمل بالتحالف مع العائلات على حساب حزب الله الأمر الذي فاجأ الجميع. وكانت النتائج على الشكل التالي: فاز الحرب في قضاء النبطية بـ ١١ بلدية بما فيها مدينة النبطية، مقابل ١٣ بلدية لحركة أمل. في قضاء صور فاز الحرب بـ ٣ بلديات مقابل ١١ لحركة أمل. في قضاء صيدا فاز الحزب بـ ٣ بلديات مقابل ١٠ لحركة أمل.

بدل تحليل النتائج على اختراقات متبادلة حصلت، وحزب الله الذي فاز في بلديات كانت تبدو عصية عليه، خسر كثيراً أو جزئياً في بلدات تعدّ مثاه معقل رئيسية لمقاومته مثل جباع (بلدة النائب محمد رعد) وعين فانا وكمرغلا (بلدة نائب الأمين لعام لشيخ نعيم قاسم) وزوطر الغربية وزوطر الشرقية وشقرا وياطر وكفرا ودير قانون النهر وشحور (بلدة النائب محمد قصير). في المقابل فازت لوائح حزب الله في بعض البلديات التي تصف ساحلاً ومحسوبة على حركة أمل ورئيسها نبيه بري مثل جوبا ودير الهرزني وحنان وفي المحصلة، من أصل ٩٧ بلدية في الجنوب جرى التناقص في ٧٥، فاز حزب الله بـ ١٩ بلدية مقابل ٤١ لحركة أمل وتعادلا في واحدة. واحتلقت الأرقام في ١٤ بلدية وهي ولو جرى إصافتها لرصيد حزب الله مسبقاً الأرجحية لحركة أمل<sup>(١)</sup>. أما نتائج قضاء بعلبك - انهرمل حيث الكثافة الشيعية فأظهرت تفوق حزب الله وانحسار حركة أمل، الأمر الذي جعل الحزب في موقع الحزب الشيعي الأول في البقاع على الرغم من النتائج الضعيفة التي حققها الحزب في مدينة بعلبك والتي رصمها لبعض بالسكة الخطيرة، والتي كان سببها الشحن المذهبي. فالسنة لم يعتسروا أنفسهم ممثلين بشكل حقيقي في الانتخابات النيابية عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦، فالمقعد لنيابي السني كان يختاره حزب الله ولم يكن لهم رأي باختياره، مما أفرز تجادماً مذهبياً حاداً. فضلاً عن النتائج السلبية التي أفرزها ما عرف "بثورة الجباج" على حزب الله. وأثار معركة "بورصاي" مع الشيخ صبحي الطفيلي الأمين العام السابق لحزب الله الذي دخل في حلف علني مع القيادة الجديدة للحزب. حيث فازت لائحته بكاملها في برتل وأثرت سلباً على نتائج حزب الله في بعلبك<sup>(٢)</sup>.

أما في الانتخابات البلدية للعام ٢٠٠٤ فقد أعلن حزب الله أن للوائح التي

(١) انظر. نزار حمزة، "دور الحركات الإسلامية في الانتخابات البلدية" ضمن كتاب فريق عمل جماعي بعنوان: مخاض الديمقراطية في بنى المجتمعات المحلية، بيروت، المركز لوطي للدراسات، ١٩٩٩، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

يدعمها فازت بـ ٨٧ بلدية من أصل ١٤٢ حصل فيها تنافس في الجنوب أي ما نسبته ٦١ بالمئة. علماً أن الانتخابات شملت ١٧١ مدينة وبلدة، قال الحزب بـ ١٩ منها لم يدخل فيها منافساً بشكل فعلي ومباشر والسبب «أننا تركنا هذه البلدات لعائلات الموجودة وللفاعليات نتيجة بعض الحساسيات الخاصة التي لاحظناها في هذه البلدات، كما كان هناك تعاون مشترك مع إخواننا في أمل في عشر بلدات، أما البلدات المتبقية (١٤٢ بلدية) فقد تحالفنا فيها مع قوى وفعاليات وشكلاً لوائح ودخل فيها بنافس وكانت النتيجة بحسب القرار النهائي الفوز بـ ٨٧ بلدية»<sup>(١)</sup> ونتائج الجنوب تعثر عن تقدم بارز لحزب الله بعدما كانت نتائج العام ١٩٩٨ مخيبة، وهذا بعد ذاته إحدى نتائج التحرير ولوفاء للمقاومة.

أما في الصحاح الجنوبية فقد فازت لوائح حزب الله بكاملها وحسرت لوائح حركة أمل وحلفائها، إلا أن نتائج الغيري وبرج الراجنة أبرزت تقدماً ملحوظاً لحركة أمل وحلفائها رغم أن هذا التقدم لم يكر كافياً لإحداث أي فرق في نتائج تحالف لقائم بين حزب الله والنائب باسم السبع، علماً أن الفرق بين المنافسين لم يتجاوز مئات الأصوات<sup>(٢)</sup>.

أما في قضاء بعلبك - الهرمل فقد فاز حزب الله بـ ٣٠ بلدية بالتعاون مع ابعائلات والتحالف مع بعض القوى ومنها حزب البعث. في حن حسر في بلدتين هما حوش الراقفة ورياق، وكان شريكاً في ثلاث بلدات، ولم يتدخل في ١٦ بلدية، كما فازت ٨ بلدات بالتركية بعد مساهمة الحر بذلك. المعركة الأهم كانت في بعلبك حيث سجلت لائحة الحزب بكاملها وكان التفارق بينها وبين اللائحة المنافسة المدعومة من أمل والمشاريع والقومي وتحديداً بين آخر ناحج وأول خاسر (١٧٩١ صوتاً) مما يعكس قوة التحالف الذي شكله حزب الله. وقد تبين حسب إعلال الحرب أن مستوى الائتلاف الشعبي ازداد كثيراً عن الانتخابات التي سبقتها. فسبة الاسقطات التي حققها الحزب وسط الشيعة بدعت ٩٧ بالمئة أي بزيادة ١١ بالمئة عن التي سبقتها، وبلغت عند السنة ٢٥ بالمئة بزيادة عشرة بالمئة وعند المسيحيين ٢٤ بالمئة بزيادة ١٤ بالمئة عن الدورة السابقة عام ١٩٩٨<sup>(٣)</sup>. وقد اعتر حزب الله أن الشعب انتخب لحيدر المقاومة ولم ينتخب لأشخاص في بعلبك والجنوب<sup>(٤)</sup>.

(١) هاشم صبي الدين، نص المؤتمر الصحفي المنشور في الصحف الأسبوعية بتاريخ ٢٥/٥/٢٠٠٤.

(٢) حريدة السفير، ٤/٥/٢٠٠٤.

(٣) انظر المؤتمر الصحفي الذي عقده الشيخ نعيم قاسم نائب أمين عام حزب الله بتاريخ ١١/٥/٢٠٠٤.

(٤) تصريح إبراهيم أمين السيد، جريدة للبيروت، ١٧/٥/٢٠٠٤.

والواقع أن الحزب سعى إلى تخفيف حماسة التنافس مع حركة أمل عبر تأكيد رئيس المجلس التنفيذي في حزب الله هاشم صمي الدين بأن الحزب لا يستهدف تحجيم موقع رئيس مجلس النواب نبيه بري أو حركة أمل ودوره مؤكداً أن من يتكلم عن التحجيم إنما لديه غايات وأغراض. كذلك أشار إلى أن حزب الله خاض الاستحقاق البلدي كاستحقاق داخلي لكن الناس التفتت حول الحزب عندما هجم الأميركي عليه<sup>(١)</sup>. وأكد أنه ليس هناك عراق أو طلاق مع أمل، فالموضوع انتخابي، فدهما في بعض القرى ونافسا في أخرى، والحمادة الانتخابية طبيعية، لكن التعاون والتحالف عمق بكثير من أن تؤثر به حالة تنافسية كالتى مررنا بها<sup>(٢)</sup>.

## ٧ - العودة إلى حضن الطائفة والمشاركة في الحكومات

حظيت هذه المسألة بمناقش واسع داخل حزب الله، ولمشاركة في الحكومة عمل تنفيذي يرتبط بسياسات عامة اقتصادية واجتماعية وسياسية، ويتحمل أفرادها مسؤولية تطبيقها، والدفاع عنها حتى ولو عارضوها وصوتوا ضدها في مجلس الوزراء. يقول نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم قاسم إن هناك اتجاهين داخل الحزب. الأول يبرر الدخول بحجة أن المنطق الذي حكم المشاركة في المجلس النيابي ننمى أن يتابع حتى الدخول إلى الحكومة، بالإضافة إلى تركيبة النظم السياسي في لسان تتحمل الدخول في الحكومات مهما كان اتجاهها وأدائها لأنها عبارة عن توافق مبني على تقاطع المصالح، ويمكن لأي جهة تشارك في الحكومة أن تميز نفسها بقدر ما لتناى بنفسها عن تحمل كامل المسؤولية عن العمل الحكومي. أما الاتجاه الثاني فيعارض المشاركة في الحكومات باعتباره أن الحزب مهما مبر نفسه دحل الحكومة فإنه يتحمل ورج أعمالها. كذلك يعتبر هذا الاتجاه أن إمكانية إحداث التغيير المشهود وفق رؤية حزب الله شبه منعدمة عن طريق المشاركة في الحكومة بوزير أو وزيرين من أصل عشرين أو ثلاثين وزيراً، فضلاً عن وجود نظم المحاصصة الفعال بين الرئاسات الثلاث، مما يحقق آلية حاكمية لمسار وقرارات مجلس الوزراء الذي يتحول عملياً إلى إطار تنفيذي لسياسات مقرر في مكان آخر لا يتمكن الوزراء معها أكثر من إبداء وجهة نظر في الجزئيات وفي غالب الأحيان تسقط بالتصويت. ووفق هذا العرض يلخص الحزب سياسته في هذا الأمر، معتبراً أنه «في

(١) جريدة صدى البلد، ١٥/٥/٢٠٠٤.

(٢) الأنوار، ٢٥/٥/٢٠٠٤، من المؤتمر الصحفي لهاشم صمي الدين، رئيس المجلس التنفيذي لحزب

المرتبن اللتين عرض فيهما جدياً على الحزب المشاركة، إحداهما في حكومة الرئيس الحص، عبّر خلالها الحزب عن عدم رغبته في المشاركة للاعتبارات المذكورة سابقاً ومع ذلك هو لا يغلق الباب نهائياً أمام مسألة المشاركة، «فالأمر يتطلب توفراً في كل محطة لمناقشة المشاركة فيها بغية توفير الأدلة والوقائع المقنعة لموافقة على انضمام الحزب»<sup>(١)</sup>

بقي حزب الله على هذا الموقف حتى صدور القرار ١٥٥٩، حيث بدأ بعيد قراءة الموقف ومراجعة الحسابات، ثم حدثت جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ثم خروج لجيش السوري من لبنان في ٢٦/٤/٢٠٠٥، وتصاعدت الضغوط الدولية لنزع سلاح حزب الله. بعدها قرر الحزب المشاركة، فكانت حصته وزير شيعيين في حكومة الرئيس فؤاد السنيورة، بعد أن شارك بوزير واحد في حكومة نبيه بري التي أشرفت على الانتخابات النيابية. ولا شك أن هذه المشاركة هي عنوان لانخراط الحزب في تفاصيل الحياة السياسية اللبنانية، بعدما كان التمثيل الحكومي الشيعي حكراً، وسنوات طويلة، على حركة أمل.

لقد كان لقرار رقم ١٥٥٩، الذي تبعته حريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ثم خروج القوات السورية من لبنان، وتصاعد الضغط الدولي لنزع سلاح المقاومة، بداية لمرحلة جديدة دخل فيها لبنان بعد خضوعه لسنوات طويلة للوصاية السورية، وهي مرحلة وضعت حزب الله في موقع لم يعتد عليه وجعلته في موقف دفاعي لم يعرفه سابقاً طوال سنوات الوصاية. جملة متغيرات كبرى هزت لبنان والمطقة، ودفعته بحزب الله إلى الاندراج في "ثانية شيعية" مع حركة أمل لمواجهة تداعياتها على موقعه وحجمه ودوره في المعادلة السياسية اللبنانية. لقد أدركت "الثانية الشيعية" أن خروج القوات السورية من لبنان ليس أمراً تفصيلياً في حياة لبنان، فزوال دور "الراعي الإقليمي" الذي طالما استندت إليه وأمن لها موقعها وحجمها ودورها، فضلاً عن أحجام وأوزان مختلف اللاعبين السياسيين والقوى والشخصيات في الساحة اللبنانية، سوف يؤدي عملياً إلى اختلاط لأوراق تمهيداً لإعادة "التموضع" السياسي لمختلف القوى، فكانت المبادرة الأولى لحزب الله هجومية بالشكل وتمثلت في مظاهرة ٨ آذار وهدفت إلى إعادة التوازن للشارع. كان الشعار الذي رفعته المظاهرة هو "سواء لسوري"، لكنها لم تكن كافية إذ جاء الرد عليها في ١٤ آذار بمظاهرة أكبر وأشمل كانت نقطة تحول في تاريخ لبنان المعاصر نظراً لحجمها ودلالاتها، أدركت بعدها الشيعية السياسية أن بقاء القوات السورية في لبنان أصبح مستحيلاً، وكان عليها استدراك الأمر

(١) الشيخ عيم قاسم، المرجع السابق، ص ٢٧٩ - ٢٨٤.

بعد ستقالة حكومة عمر كرامي التي هي الخسارة الكبرى الأولى للتحالف السوري اللبناني، بعدها كُتِرت سلسلة التراجعات، والتي عبّرت عنها الانتخابات النيابية التي أوصلت أغلبية تمثل انتفاضة ١٤ آذار تحت شعارات الحرية وسيادة والاستقلال والمصالحة الوطنية. ومعها دخل لاعبون إلى المعادلة السياسية كانوا بالأمس مهمشين، وتعدلت الأحجام السياسية وخرج من كان في السجن وعاد من كان في المنفى لتقف البلاد أمام مشهد سياسي حديد. ومع هذا حافظت الثنائية الشيعية (أمر وحزب الله) على حصتيهما نسبياً، لكن في معادلة كانت العلبة فيها للآخرين.

حسر حزب الله باغتيال الحريري غطاءً لبنانياً قوياً، ففي تقويم الحزب للدور الذي لعبه الحريري تتقاطع عدة معطيات، أبرزها دوره في تأميس الإجماع الإسلامي والسني لما يملكه الحزب من سلاح، رغم معرفته مدى كلفة "خيار المقاومة" على لبنان. وعلى المستوى الدولي والعربي كان الغطاء الذي مثله الحريري أوسع امتداداً، وحدوده من العاصمة الأميركية حتى العرسية وصولاً إلى العواصم العربية. وبعل الدور الذي لعبه في الوصول إلى اتفاق ١٦ نيسان/أبريل ١٩٩٦ الذي شرع المقاومة وحمل لمندبينه وراء حظي القتال لا يحتاج إلى استعادة. والخسارة الثانية للحزب تمثلت بخروج الدور السوري من المعادلة 'لبنانية'، هذا الدور من خلال وصايته على لبنان، مع بأساليب عدة مجرد الاعتراض على المقاومة وخياراتها حتى بعد الانسحاب الإسرائيلي من الجنوب عام ٢٠٠٠. فقد بقي خيار المقاومة في متأى عن المناقشة طيلة السنوات الخمس التي تلت التحرير، كانت فيها الإدارة السورية لسان نضبط إيقاع الشعارات والخيارات والتوازنات تحت عنوان ترابط المسارين<sup>(١)</sup>.

هذه لخسارة التي مني بها الحزب باتجاهين، جريمة الاغتيال والخروج السوري، والادعاءات الحاصلة في المشهد السياسي اللبناني بتأثير كل منها، أفقدت الحزب دعائم قوته السياسية على الصعيد الوطني، مما أدى إلى خسارته الغطاء السياسي والشعبي خارج حدود طائفته، وتراجع الاحتضان الوطني الذي طالما حظي به.

لقد كان مطلقاً أن يشارك الحزب في الحكومة للحد من حسائره، لكن هذه المشاركة بقدر ما كانت ضرورية، كان لها مفاعيل سياسية بالغة الخطورة على مشروع المقاومة. لقد أصبح الحزب مضطراً بحكم مشاركته في الحكومة إلى اتخاذ المواقف والخوض في تفاصيل الخلافة التي كان ينأى بنفسه عنها، خاصة وأنه يجد نفسه في مواجهة غالبية عددية، في المجلس وفي الحكومة، لذلك كان لا بد من ممانعات

(١) رهبر هوراني، «الشيعية السياسية من حسود ٨ آذار إلى اعتكاف الوزراء وعودة عبد» (تحقيق)، حريدة السفير، ٢٠٠٦/٢/١٨.

وانسحابات واعتكافات، ينتج عنها خطاب تصعيدي وتجاذبات بينه وبين مختلف الأفرقاء.

في المشهد السياسي اللبناني اليوم "ثنائية شيعية" تمسك برمام الواقع الشيعي السياسي وتحدد الموقف من التطورات السياسية الداخلية، بحيث بدا معها أن الشخصيات الشيعية المستقلة خارج هذه الثنائية ليس لها أي دور فاعل بعدما ساهمت الانتخابات الأجرة في تثبيت هذه الحقيقة. لذلك نتجه الأنظار دائماً إلى ما يعله الثاني من مواقف وما يقوم به كل منهما، ورصد ما يمكن التقاطه من تمايز، وهو بدر حدا في هذه المرحلة. الأمر الذي يعد فعلاً «أهم تطور في الواقع الشيعي مد الاستقلال» كما يرى المهتمون بوحدة الموقف، في حين يرى الآخرون أنه احتكار للموقف الشيعي وإلغاء للتنوع داخل البيئة الواحدة. خاصة وأن أصوات بعض المرجعيات الدينية ارتفعت بالتحريم ضد أي شخصية من خارج الثنائية تفكر في المشاركة أو تأمين العطاء والتمثيل الشيعي في الحكومة في حال استقالة ممثلي أمل وحزب الله.

ويمكن بلورة الموقف السياسي للحزب على ضوء التطورات المتسارعة بالعناصر التالية.

- يعلن حزب الله أنه مع كشف الحقيقة في جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري. لكنه في الوقت ذاته يشكك في عمل لجنة التحقيق الدولية، ولا تستبعد أوساطه أن تكون عناصر من "القاعدة" وراء عملية الاغتيال. بل إن تظاهرة الثامن من آذار كانت في جانب منها رداً على المناخ الاتهامي لسوريا في الجريمة. بل يعتبر الحزب أن كل الاتهامات الموجهة إلى سوريا والمسؤولين فيها ليست إلا شبهات والأمر نفسه ينطبق على كل سلسلة الاعتقالات التي تم فتحها بعد صدور القرار رقم ١٥٥٩. وهو على الرغم من مطالبته بكشف الحقيقة في الجريمة ومحاكمة الذين ثبت إدانتهم، وقف بقوة ضد تشكيل محكمة دولية من أجل ذلك، وانسحب من جلسة الحكومة معتكفاً لأسابيع احتجاجاً على ذلك. فهو ينظر إلى الموضوع باعتبار الأطراف لدولية تستغل الجريمة للضغط على سوريا لتحقيق سلسلة من المطالب الأميركية على صعيد العراق وفلسطين ولبنان. وإن هناك في الداخل من يستغل الجريمة لإحداث تغييرات أساسية في المعادلة السياسية اللبنانية واستجلاب وصاية جديدة أحد أهم شروطها نزع سلاح المقاومة. ذلك كله على الرغم من صدور أكثر من تقرير عن لجنة التحقيق الدولية يشير إلى شبهات قوية حول دور المحابر السورية ورجالها في لبنان في عملية الاعتقال. وعلى الرغم من استمرار مسلسل الاعتقال الذي طال شخصيات بارزة في قوى ١٤ آذار.

- يؤكد حزب الله رفضه للقرار ١٥٥٩ الذي يقضي في بعض سوده نزع سلاح الميليشيات، ويتراوح خطابه بين تمسكه بمشروع وسلاح المقاومة حتى تحرير مزارع



شعباً وإطلاق الأسرى من السجون الإسرائيلية، وبين إعلان قداسة السلاح وارتباط مشروع المقاومة باستمرار التهديد الصهيوني والصراع العربي الإسرائيلي. وبين المنطقين فارق كبير، وحولهما يجري نقاش واسع باعتبار أن "حماية لبنان" من التهديد الصهيوني ليست مهمة حزب أو طائفة بقدر ما هي مهمة كل اللبنانيين عبر دولتهم وشرعيتهم؟ أصحاب هذا الرأي يتساءلون. ماذا لو قررت كل طائفة أو حزب إنشاء "مقاومة" لحماية لبنان؟ مثل هذه لأسئلة الصعبة والمحرحة يفاقمها ضغط القرارات الدولية باتجاه نزع سلاح القوى المسلحة غير الشرعية. كذلك يبقى أمر المقاومة موضع نقاش فيما لو انحصرت مهمة لمقاومة تحرير مرارع شعباً، وقرر حزب الله بشكل واضح أن وظيفة السلاح محصورة بهذا الهدف. الأمر في هذه الحال يحتاج إلى إثبات لنية مرارع شعباً في المحافل الدولية عبر اعتراف سوري رسمي موثق كي تصبح مشمولة بالقرار ٤٢٥، وهذا ما يماطل به النظام السوري عبر موقف مرتك يعلن فيه الرئيس بشار الأسد أن ترسيم الحدود "مطلب إسرائيلي"، علماً أنه لو تحقق سيسحب من إسرائيل مشروعية احتلالها لها في المحافل الدولية بحجة أن لمزارع مشمولة بالقرار ٢٤٢ الذي يشمل الجولان. مع ذلك يعلن وزير خارجية سوريا أن المزارع لبنانية من دون أن يستحيب لطلب الحكومة اللبنانية بترسيم الحدود واتخاذ الإجراءات القانونية بتحويل هذا الاعتراف إلى وثيقة وحقيقة قانونية. أمام هذه الإشكالية لم يتجاوب حزب الله بداية مع مطلب "ترسيم الحدود" مع سوريا، علماً أن هذا يجعل من تضالته لتحريرها أكثر مشروعية في المحافل الدولية وبحرح سلطات الاحتلال الإسرائيلي. إلا أن حرب الله فيما بعد أدخل تعديلاً على موقفه في هذه النقطة عبر الموافقة على ترسيم الحدود من دون أن يضع أولوية المباشرة بها من مزارع شعباً، مما جعل الأطراف الأخرى تعتبر أن هذا سيؤدي إلى إطالة أمد الاحتلال الإسرائيلي لمرارع شعباً، لأن هناك العديد من النقاط الحدودية المختلف عليها مع سوريا وليس لها أولوية مزارع شعباً.

- ما يجعل مسألة سلاح حزب الله عقدة خلافية مرشحة للمزيد من التصاعد في لبنان، المواقف السياسية التي اتخذها الحزب عقب اغتيال الرئيس رفيق الحريري، وتشكيله ثنائية شيعية اخترلت التمثيل الشيعي اللبناني، بحيث بات رفض هذا الثنائي لأي قرار أو موقف يعتبر بمثابة "فيتو" طائفي معطل، وهو ما حدث فعلاً وعطل صدور وإقرار العديد من التوجهات الحكومية. ولا يلام حزب الله على تجاهه نحو "حزب" الطائفة، فالتمشهد السياسي اللبناني في هذه المرحلة يشهد حالة اصطفااف صائفي ومذهبي قنّ بطيرها. لقد أدى انخراط حزب الله في الحياة السياسية في ظروف دافئة الدفء والخطورة إثر خروج الجيش السوري من لبنان، إلى إثارة "هواجس" باقي الطوائف، فهو حرب مسلح، وإن كان سلاحه لا يشهر حتى الآن إلا بمواجهة إسرائيل.

إلا أن ما يحول هذه "الهواجس" إلى عنصر توتر، مواقف الحزب التي لم تتمايز عن المواقف السورية، بل بقيت بعد نهاية عصر الوصاية الأمنية وكأن شيئاً تفصيلاً أو عمراً حدث بعد انتفاضة الاستقلال.

لقد كان تخصص حزب الله في المقاومة، وإدراجه كلياً في مشروعها بهدف التحرير، وإفراذه بهذه المهمة لأسباب عديدة أهمها توفر التمويل الإيراني والحماية السورية وقرارها بحصرية المقاومة، كان لهذا آثار بالغة على صورة لحزب الذي استطاع بأدائه المتميز، والتضحيات الكبيرة التي قدمها، أن يتخطى شعبه ويتحول إلى رمز للمقاومة الإسلامية والوطنية على الصعيد اللبناني بل وحتى على الصعيد العربي. وصلنا بقي حزب الله حرباً مقاوماً وحاملاً لمشروع المقاومة بقي عملياً متجاوزاً لسيته المذهبية. إلا أن انخراط الحزب في الصراع السياسي اللبناني الداخلي الذي يشهد انقساماً سياسياً خطيراً بعد اعتيال الرئيس رفيق الحريري، أعاد تشكيل صورة حزب الله لدى المكونات الطائفية المختلفة والمشكلة للطيف الوطني اللبناني فأصبح في صراعاته ومواقفه الداخلية حزباً شيعياً، يختلف عن بقية الأحزاب اللبنانية، بأنه حزب مسلح. أصبح حزب الله طرفاً سياسياً في ملعب السياسة المحلية وتوازناتها، يعمل في مواجهة أطراف سياسية أخرى في الداخل اللبناني وهو بهذه الحثيثة ساهم من حيث لا يدري في طرح إشكالية السلاح والمقاومة والدولة الشرعية التي تحتصر كافة الأحزاب. وتحول بالتالي إلى حزب "محتز" يتمتع ببعض من صلاحيات الدولة ضمن لدونة رغم تكوره، الذي لا يشكك أحد علناً بصدقيته، بأنه لم ولن يستخدم السلاح في الداخل

ثمة ازدواجية، أفرزتها التطورات الميدانية الراهنة، حول دور حزب الله. دور مقاوم في الجنوب يتطلب احتصاصاً شعبياً ورسمياً لبنانياً، وهو أمر لطالما حظي به بسهولة، واليوم دونه صعوبات. ودور سياسي حوله إلى لاعب بل إلى طرف في المعادلة الداخلية التي تميز إثر انتفاضة الاستقلال باصطفافات جديدة وجد حزب الله فيها نفسه في موقع آخر تحول معه إلى حزب شيعي يعمل بتميز واضح عن أطراف هذه الانتفاضة التي استقطبت تأييداً عارماً. هذه الإشكالية أكلت من رصيد الحزب والمقاومة على المستوى الوطني واستنزفت الطاقة الشعبية الوطنية المؤيدة له والحامية لحركته، وجعلته ينكفي أكثر إلى حضن الطائفة على المستوى التمثيلي وليس على مستوى الحساب. وهذه إشكالية يسعى الحزب حاهداً للخروج من مأرقها من دون أن يجد الصيغة الملائمة حتى اليوم، لذلك تبقى الأمور مفتوحة باتجاهات عدة.

في الخلاصة ثمة أسئلة استراتيجية صعبة لا بد أن يطرحها حزب الله على نفسه بعد إنحار التحرير العظيم، وبعد خروج وانتهاء عهد الوصاية السورية على لبنان، وبعد

دحوله الحكومة ومشاركته الآخرين في صناعة القرار السياسي. ومثل هذه "الصناعة" تتطلب تنازلات وسرورة وتكيفاً وتوافقاً مع "الآخر" الشريك الذي يضم مروحة متنوعة سياسياً ووطنياً، ويدون ذلك تسقط الحياة السياسية في الحمود. فما "قبل" يختلف بالتأكيد عما "بعد"، وعلى ضوء الأجوبة يمكن قراءة أفاق المستقبل.



# الفصل الخامس

## حركة التوحيد الإسلامية

- ١ - إشكالية لتأسيس
- ٢ - شخصية الشيخ الأمير وطروحاته
- ٣ - المكونات التنظيمية لحركة التوحيد
- ٤ - لتوحيد... الانقسام، والتباسات المشروع الفكري
- ٥ - المحنة... قيام الإمارة وسقوطها
- ٦ - الاستكانة... وما بعد الشيخ الأمير



حظيت حركة التوحيد الإسلامية باهتمام بالغ فور تأسيسها في النصف الثاني من عام ١٩٨٢ واعتبرها البعض مجرد "فورة" مؤقتة مرتبطة بالظروف السياسية الناشئة في تلك المرحلة. بل ذهب البعض إلى اعتبارها مجرد أداة عسكرية ضاربة تم اصطناعها في خصم الصراع السوري - الفلسطيني المتصاعد في الشمال الذي شهدت أعراضه لسطاحة الإنسانية كلها.

وبعض لنظر عن التفسيرات المتضاربة لنشوء حركة التوحيد في حملة من التدايعات والمعطيات لا يمكن تجاهلها ساهمت بشكل أو بآخر في دفع عملية التأسيس والولادة وأهمها:

- العدوان الإسرائيلي المستمر على لبنان الذي تجلّى بشكل سفر في الاجتياح الذي طال الجيوب وصولاً إلى العاصمة بيروت، وما نتج عنه من خروج لمنظمة التحرير الفلسطينية وقواتها من العاصمة.
- تمركز جزء من القوات الفلسطينية المسلحة في محيط طرابلس وقيامها بتوطيد تحالفاتها مع إسلامي الشمال.
- تصاعد الصراع السوري الفلسطيني إثر لحوه ياسر عرفات إلى طرابلس وما نجم

عنه من صدامات وصراعات، تجلّت في الانقسام الفلسطيني، بين مؤيد لسوريا ومعارض على تدخلها في الشؤون الفلسطينية، وهو انقسام طُل حركه فتح نفسها وتحشد في معارك عسكرية للسيطرة على المخيمات ووصلت آثاره إلى مدينة طرابلس التي نحصر فيها ياسر عرفات وحلفاؤه.

- استمرار الصدامات المسلحة بين باب التبانة ويعمل محسن، وهي صدامات اتخذت منحى مذهباً خطيراً داخل مدينة طرابلس، وكانت تشتد وتهدأ على وقع الصراع السياسي الناصب بين الفلسطينيين والسوريين. وقد تحولت هذه الصدامات المسلحة إلى جرح نازف كان ثمنه غالباً على الجميع.

## ١ - إشكالية التأسيس

في هذا المناخ تأسست حركة اتّوحيد الإسلامية، وهو تأسيس لم يأت من فراغ سياسي أو تنظيمي، لقد جاء في لحظة توتر وصراعات قاسية تشهدها الساحة الشمالية لتكتمل معها صورة المسرح العسكري والمشهد السياسي القادم. كذلك كان التأسيس أشبه باتّلاف أو تجمع لعدد من التنظيمات الإسلامية المحلية ذات الحضور القوي في بعض الأحياء الطرابلسية. وما أضفى على التأسيس روح الانطلاقة القوية مجموعة من العناصر يمكن إيجازها بالتالي:

- شخصية الشيخ سعيد شعبان الذي اتفقت القوى المؤتلفة على مبايعته أميراً للحركة الوليدة.

- تصاعد الحصار والتحدي الذي واجهته المدينة كنتيجة للصراع السوري الفلسطيني.

- الدعم الذي لاقتة الحركة من قيادات بارزة في حركة فتح، وهو دعم عسكري ومالي سهل انطلاقتها ووفر لها الإمكانيات اللوجستية التي جعلت امتدادها سريعاً وقوياً.

- علة الطابع العسكري المحلي على التنظيمات المؤتلفة، فكل من هذه التنظيمات كان يتمتع بمركز ثقل أساسي في أحد الأحياء، ما جعل اتّلافهم أكثر سهولة وأعطاه صورة تكاملية، لكنه كان نقطة ضعف إذ جعل انقسامهم أكثر يسراً أيضاً.

- غياب الأطروحة الفكرية والسياسية المتكاملة لدى هذه للتنظيمات واعتمادهم حول الشعار الإسلامي بعموميته، وهو ما يعسر عدم التحاق الجماعة الإسلامية وانضمامهم إلى الحركة من جهة، والخلافات التي سرعان ما شتت بين الأطراف المؤتلفة من جهة أخرى.

- تنامي الحركات الإسلامية في العالم العربي الذي بدأت آثاره تنعكس على الساحة اللبنانية، وخصوصاً بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران.

ولدت حركة لتوحيد الإسلامية وتأسست على مكوّنات تنظيمية ثلاثة هي:

- لمقدومة الشعبية التي يرأسها خليل عكاوي وهي تنظيم شعبي محلي يتمتع بثقل واضح في منطقة البتانة، إحدى أكثر المناطق حرماً وبؤساً وكثافة في لمدينة.

- جند الله التي أسسها الشيخ فواز حسين آغا الذي ابتعد عن ساحة العمل التنظيمي بعد انضمام تنظيمه إلى حركة التوحيد، إلا أن الرجل لثاني في حبه الله الشيخ كنعان ناجي تابع الإشراف والمسؤولية في حركة التوحيد وبقي ممسكاً بتنظيم جند الله ضمن هذا الإطار.

- حركة لبنان العربي التي يشرف عليها الدكتور عصمت مراد.

- لشيخ هاشم مقارة أمير حركة التوحيد في الميناء الذي سرعان ما برز بعد تأسيس وانطلاق الحركة كأحد القيادات التي شكلت مركز ثقل واضح في الحركة.

انخرط في إطار الحركة الوليدة العديد من الكوادر والشخصيات العاملة في الساحة الإسلامية التي كانت تنشط بشكل مستقل، وانتشرت ظاهرة 'الأمرء' حيث كان أمير الحركة في الحي بمثابة المسؤول السياسي والعسكري وتألّف مكتب سياسي بعد أن بايع الجميع الشيخ سعيد شعبان أميراً للحركة. والواقع أن المكتب السياسي كان بمثابة قيادة جماعية تجتمع تحت عباءة الشيخ الأمير ويحضره مشور عن التنظيمات الثلاثة فصلاً عن الأمرء الجدد الذين برزوا في بعض المناطق والأحياء بعد أن قسمت لمدينة إلى قطاعات كبرى يشرف عليها هؤلاء. وعن ظروف النشأة يتحدث خليل عكاوي 'لم يكن التصور في حبه أن يقوم شكل تنظيمي موحد بالصورة التي عرفت فيما بعد، وقد ظل الأمر محصوراً في البداية بين حركة لبنان العربي ولمقاومة الشعبية ثم شترك في مناقشات كل من الشيخ سعيد شعبان والمرحوم الدكتور عصمت مراد والمرحوم الشيخ فواز لكردي والمرحوم الشيخ أبو عمار وأنا، وهكذا قامت نواة حركة التوحيد الإسلامي، ثم جرى فيما بعد نقاش مع حركة حد الله أدى إلى انضمامهم في وقت لاحق<sup>(١)</sup>. لذلك يعتبر عكاوي أنه ليس هناك جهة أو شخص يمكنه القول إنه صاحب فكرة حركة التوحيد، فقد بدأ الأمر بالتقاء الآراء بين مجموعة من العاملين حول توحيد الجهد الإسلامي. أما الشيخ كنعان ناجي فيذهب بعيداً حين يعتبر 'الإسلام هو صاحب فكرة التوحيد، والإسلام دين التوحيد، أما الحركة أو خطوة التوحيد كما

(١) مقابلة مع خليل عكاوي نشرت في ملف مجلة الشراع اللبنانية، الذي صدر ككتاب معزود الحركات الإسلامية في لبنان، ١٩٨٤، ص ١٠٩.

سُميها فلقد سبقتها خطوات كثيرة مماثلة وإن لم تكن بالحجم نفسه، حتى كانت الخطوة الأخيرة التي قام بها الشيخ سعيد شعبان والإخوة في حركته لسان لعربي وفي المقاومة الشعبية واستمرت نحو شهرين. وعندما رأينا نحن في جند الله أن هذه الخطوة تتجه نحو الله عز وجل ونحو التحاكم بأمره.. لم نجد بداً من الانضمام لهذه الخطوة الماركة..<sup>(١)</sup> أما الشيخ سعيد شعبان فهو أيضاً يعتبر أن حركة التوحيد البست دعوة جديدة تنشأ في ديار المسلمين. فنحن لا نؤمن بجديد في عقيدتنا، فإن دينا كامل. لذلك هي لم تأت بجديد، إنما أرادت أن تعيد هذه الأمة إلى صراط الله المستقيم بأمر من الله سبحانه وتعالى، لذلك كانت دعوتنا.. إلى كل الأحزاب أن يحلوا تنظيماتهم وإلى أن يدخلوا من جديد في دبر الله، فاستجاب للنداء عدة أحزاب وحركات وألعت كل أطراف التنظيمية من أجل أن تعمل في الدعوة الإسلامية ووحدة الصف على الأرض..<sup>(٢)</sup> وهو يؤكد أن الحركة ليست مذهبية ولا تؤمن بالصراع المذهبي والطايفي، بل بضرورة عودة الأمة إلى أصالتها القرآنية.

## ٢ - شخصية الشيخ الأمير وطروحاته

ما كان يمكن لهذا المزيج التنظيمي والحركي أن يجتمع لو لم يكن الشيخ سعيد شعبان يتمتع بكل المواصفات التي تؤهله للقيادة؟ فهو كان أحد الأعضاء المؤسسين للجماعة الإسلامية ويمتلك خبرة تنظيمية جيدة اكتسبها عبر تجربة عريقة في العمل الإسلامي. وكان أيضاً خطيباً مفوهاً وصاحب مواقف شجاعة وحرية يطنقها من على منبر جامع التوبة، وهو من أهم وأعرق الجوامع في المساطق الشعبية، حيث تحولت خطبته كل جمعة إلى درس تعبوي يستقطب كافة المهتمين بالعمل الإسلامي.

انفصل الشيخ سعيد عن الجماعة الإسلامية مبكراً، وانصرف للعمل الإسلامي بعيداً عنها. لكنه لم يشأ إطاراً تنظيمياً خاصاً، بل تحول مواقفه إلى حالة إسلامية مستقلة متميزة بمواقفها السياسية والربوية والدينية، وبطروحاته الثورية ذات الطابع الراديكالي والجدري، ولم يكن يوفر بانتقاداته اللاذعة أحداً من الحكام العرب، حكام الأنظمة الجاهلية البعيدة عن الشريعة وعن أحكام الإسلام كما كان يقول، بل إنه لم يكن يوفر أحداً من القادة والساسة المحليين واللسانيين بانتقاداته العوية ولجريته التي جعلته صاحب كلمة نافذة إلى قلوب المصلين. ورغم تكوينه الإخواني ونأثره الواضح

(١) مقابلة مع الشيخ كتمان حاجي في ملف الشراخ، م. س، ص ٩٩.

(٢) مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان في ملف الشراخ، م. س، ص ١١٥.



بأفكار ومدرسة حسن البناء، إلا أنه كان واسع الاطلاع على مختلف انتبارات والمدارس الفكرية ويمتلك ثقافة إسلامية عميقة وإن كان يعلب عليها الطبع الوعطي والتربوي والتعبوي. لم يكلف نفسه عبء الاجتهاد الفقهي في القضايا الإشكالية المعاصرة، كان ميالاً لتسي الثقافة الإسلامية التقليدية، لكنه في المقابل كان كثير الاجتهاد في إعلان المواقف القوية على التصعيد السياسي التي تتعلق بقضايا الأمة الإسلامية، وفي هذا الأمر لم يكن تقليدياً على الإطلاق.

ورغم تأثره البالغ بالمدرسة الإخوانية وانتمائه المكنر للجماعة الإسلامية إلا أنه كان بعيداً عن وسطية حسن البناء، كان أقرب إلى تيار سيد قطب وهو ما كان ملحوظاً في خطبه ودروسه ومواقفه بشكل واضح، وبعد قيام الثورة الإيرانية تبنى موقفاً مؤيداً لها وبد متأثر بتحرية الخميني ونسج جسور العلاقات والتحالف معها معتبراً أنه منذ الحلافة الأولى لم تقم حركة إسلامية على رأس الدولة إلا حركة الخميني في إيران، إنها حركة إسلامية ثورية». بل إنه اتهم مرة بالتشيع فقال: «أنا ما تسنتت حتى أتشيع، أنا مسلم، أنا نست سباً ولا شيعياً. أنا مسلم على مئة أبينا إبراهيم، والتمذهب هو في الغالب تمذهب سياسي». وحين مثل عن سبب ذهانه إلى إيران قال: «هي فكرة حسن انسا في إقامة مشروع إسلامي بذر بذوره في مصر فأنبئت في إيران. لا يوجد مسلم سبي وشيعي، هناك مسلم وعليه اتباع الحق الذي يجب أن يقوم على هذه الأرض»<sup>(١)</sup>.

ولشيخ سعيد رأي واضح في مسألة الدولة الإسلامية في لبنان وهو ما مبره عن كثيرين من العاملين في الحقل الإسلامي، فهو يرى: «انطلاقاً من الأمر الإلهي يحب أن يقدم حكم الله تعالى في الأرض كلها، لا في لبنان فحسب، ومن يفكر أن يعيش بحكم حكم إسلامي يكن قد كفر في كثير من النصوص القرآنية التي تؤكد ضرورة الحكم بما أنزل الله عزّ وجل، ولبنان قطعة من أرض الله، ليست خارجه من ملكه. لذلك نعتبر لبنان كسائر ديار العالم، بقعة يمكن أن يطرح فيها أي فكر. ولإسلام هو شريعة ودين يصلح لتنظيم لمجتمع البشري وإخراجه مما هو فيه من الضلال والضيق... وربما كان المريض أكثر حاجة إلى الدواء من الصحيح، ولبنان يعاني أشد الأمراض فتكاً به وهي لتعددية الفكرية والدينية والمذهبية والطائفية، ولا يمكن أن يخرج لبنان من هذه الأمراض إلا فكر متجرد بجمع الجميع عليه، ولا أرى أعظم من لإسلام ديناً وفكراً يمكن أن يجمع البشرية كإخوة لا يتنافسون على الامتيازات والمكاسب الدنيوية، بل يتنافسون على طاعة الله وعلى حفظ كرامة الإنسان التي هُدرت في لصيغة لبنانية»<sup>(٢)</sup>.

(١) مجلة العرب والعمولة، حوار مع الشيخ ملال شعبان، العدد (١٩)، حزيران/يونيو ٢٠٠٤، ص ٣٨.

(٢) مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان، ملف الشراع، ١٩٨٤، ص ١٢٥.

وفي هذا النص إعلان واضح للدليل الإسلامي في لبنان الذي يعايش من التعددية «الدينية والمذهبية والطائفية». فالإسلام رأي «لا يعرف التعددية، فهو دين توحيد، توحيد الله وتوحيد الإنسان، ويوم تبدأ البشرية مسيرة عبادة الله الواحد الأحد، ومسيرة الإيمان بوحدة الإنسان الذي هو من أصل واحد، لا بد وأن يتهج مسيح الخالق اندي يعصم، وهو الذي خلق الإنسان، جميع احتياجاته وأمرجه وأفكاره وأنزل عليه شريعة تشع بهمه الحسني المادي والروحي والإنساني»<sup>(١)</sup>. وهو يستعرب أشد الاستعراب من الذين يرفضون هذا الطرح، «فأقرب ما يكون إلى الحكم بالإسلام بلد كلبنا يتخط بمثل ما تحطت به الحرية العربية قبل الإسلام، في قبلية جاهلية عوفاية لا تعرف إلا التحاسد والأنانية وحب الذات».

ولا يذهب الشيخ سعيد في طروحاته بعيداً عن عموميات لخطاب الإسلامي حيث يقول «إننا جربنا، بعد أن بهرتنا الحضارة العربية وقدمت لنا طروحاتها على أنها هي المنقذ، بعد فترة من العيش الإسلامي في ظل الدولة العثمانية حيث تبدل الفكر عند علماء المسلمين، فعرضوا الإسلام في صيغ غير إسلامية، في صيغ ميتة وأماتوا تبعاً لذلك حياة المسلمين الفكرية والروحية». لقد حارب المسلمون كل الصيغ التي طرحها لشرق والغرب، رأسمالية عربية أم اشتراكية شيوعية وكانت لتنبهة إفلاس كامل، وخاصة في لبنان، حيث «كان يقود المعركة ما يسمى بالفكر الغربي المتجلي في الأحزاب التي سفت نفسها وطنية أو قومية أو تقدمية وكل أفكارها مستوردة. وكل هذه الأحزاب لم تستطع أن تحرر فلسطين ولا أن توقف زحف إسرائيل باتجاه بيروت ولم تستطع إلى الآن أن تحل مشكلة لبنان»<sup>(٢)</sup>. فالأحزاب الوطنية والقومية في تحليل الشيخ ليست إسلامية من هي أحد تحليلات الفكر العربي. فالعروة عبده «اللعجمة هي قومية أو هي عنصرية تربط الناس بالدم باللغة أو بالتاريخ. لكن الإسلام هو فكر وليس دماً ولا طيناً. العروة دم ولحم وأعصاب والدم واللحم والأعصاب يمكن أن تكون موجودة لدى كل المخلوقات الحية. والإنسان من دون سائر المخلوقات يجتمع على الفكر ولا يجتمع على الدم. لكن قرابة الدم تأتي مع قرابة الإسلام وتقوى رابطة الإسلام. أما رابطة الدم فتنتهي باستفاء الإسلام... القومية تجمع الرسول وأنا لهب، كما تجمع أبا بكر وأبا جهل، وتجمع علي مع عدوه الذي قتله يوم الخندق. العروة تجمع الاثنين، فلماذا لم نوحده بينهما؟ أليس من دم واحد ألم يعش هؤلاء تاريخاً واحداً؟ يقولون وحدة التاريخ ووحدة الأرض ووحدة المشاعر ووحدة الدم ووحدة الإقليم والمناح ألم يعشوا في الظروف المماثلة والزمية نفسها، فلماذا لم نؤثر على وحدتهم لماذا اقتتلوا

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

يوم بدر؟ أما كموا على أرض واحدة وفي زمن واحد ويربطهم دم ولسان واحد؟ لنلت ذلك فنقول بأن القومية ليست رباطاً صالحاً للبشرية<sup>(١)</sup> ويذهب أبعد من ذلك فيقول: «يجب أن يلتقي على أرض الإسلام بلا حدود ونعتز كل حدود تقيم عليها قوات من الأمن العام هي قوات معادية لوحدة الأمة يجب أن يزيلها كل حاكم من أجل أن يعلن نصمام حرة بعد جزء حتى تعود للأمة وحدتها وأصالتها»<sup>(٢)</sup>، فالقومية إدر حريت فلم تجمع والوطنية في لبنان كانت ثمارها دماراً وخراباً.

ينسى الشيخ سعيد بشكل مطلق مقولة إن الدليل هو الإسلام، فلا القومية ولا الوطنية، ولا أية دوايط أخرى يمكنها أن تشكل خلاصاً أو إطاراً تجتمع عليه الناس. «فربما أرتبط (المرء) بالإسلام مع الهندي ومع الإندونيسي وأحتف مع العربي والمحمد والكافر في بده». لذلك يقدم الشيخ العلاج «الموارنة لبنان وللروم، ويصفه للنصاري ولليهود والملاحدين في العالم، وصفة إلهية وليس وصفة طائفية، وصفة من الله تعالى أرسل بها جميع الرسل، وختم بهذا القرآن جميع الرسالات. نحن نقدم بغير تعصب وبكل تجرد للبشرية ونقول كما دعا رسول الله ﷺ كسرى وقيصر للإسلام. نحن ندعو الملوك والرؤساء والأمم والشعوب للدخول في دين الله...»<sup>(٣)</sup>.

ومشكلة التعددية الدينية في لبنان يجد لها الشيخ حلاً واضحاً بالدعوة إلى قبول انصيغة الإسلامية. لكن هذه الدعوة يعيقها تمنع المسيحيين حين يقول: «فنحن من جهةنا نعيش في طرابلس مع الموارنة والروم ومع الأرمن ومع كل المذاهب المسيحية دون أن نشعر بالفرق بينها لكن هذا في الحقيقة يؤكد بأن الإسلام هو الذي يحمل نور الإخوة للبشرية، في حين أن الفكر الماروني في لبنان يحمل كل ما جاء به الاستعمار عبر الحروب القديمة والاستعمار الحديث والعنصرية والصهيونية من أحقاد. كل هذا يتجلى في معاملة النصاري للمسلمين، هم خطفوا آلاف المسلمين وقتلواهم، فهل هذه روح إنسانية يحملها إنسان يؤمن بالمسيح عليه السلام... أنا أرى المسيح من نصاري لبنان»<sup>(٤)</sup>. ويضيف: «لبنان فيه أصنام بعهد الساكنين. وسيبقى الحروب والفساد يعيش في لبنان حتى ينتهي عصر الوثنية والتعددية الدينية، ويعود الدين لله وحده... نحن في لبنان أخرج من إلى لإسلام من سوريا أو من مصر، لأن في مصر وسوريا شئ ولو قليل من الإسلام، أما في لبنان فليس فيه أمل إلا بالرجوع إلى الله تعالى»<sup>(٥)</sup>. «ما الطوائف غير الإسلامية فنحن نعيش معهم منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم، واستمرار وجودهم دليل

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٣٣.

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣١.

على أن الإسلام نفسه لم يضع صيغة يكون فيها المسلمون منفردين في حياتهم». ويضيف أن الفكر الصهيوني والفكر الصليبي هو الذي لا يقبل بالتعددية الاجتماعية، ورغم أنه يعتبر أن آفة لبنان ومصيته الكبرى هي التعددية الدينية، لكنه يؤكد «أن للإسلام هو الصيغة الأولى التي أرادت للبنانيين أن يعيشوا معاً بكل معتقداتهم ومذاهبهم»<sup>(١)</sup> لكنه مع ذلك يأخذ موقفاً أكثر حدة حين يقارن «كيف أن المنطقة لشرقية لم يعد فيها مسلمون، حيث طردوا وشردوا وقتلوا، في حين أن المنطقة الغربية لا يزال أهلها يتعيشون إضافة إلى بقية المناطق في القاع والشمال حيث يعيش الجميع معاً. لذلك لا تطرحوا عين كيف تعيش الأقليات في ظل الحكم الإسلامي. فليس من العدل والإصاف أن نراعي الأقلية العنصرية الحاكمة التي تريد أن تمتص دماء الأكثرية»<sup>(٢)</sup>.

ويرد الشيخ على المسلمين الذين يرفضون دعوته في لبنان، قائلاً: «الإسلام يحب أن يطرح هنا، لأن المريض أشد ما يكون حاجة إلى الدواء. ولبنان مريض مرض عضالاً، وكل ما تعدده الهيئة التأسيسية لصياغة دستور جديد للبنان سيخرج دستوراً مضحكاً، لأنه يريد أن يراعي جميع المقاتلين والحافدين والطائفيين... سيأتي مضحكاً وسيكون أسوأ من صيغة ١٩٤٣ ومن كل صيغة سبق، لأن الناس إن لم يلتفتوا على مبدأ وحد، فإن (تعدد) المبادئ سبب لاختلاف. لذلك من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». وهو يرفض القول إن المنح الإقليمي غير ملائم لقيام سلطة إسلامية في شأن متسائلاً: «هل راعى الأنبياء الظروف السياسية المحيطة بمكة وبالمدينة وقد كانت دونه قيصر ودولة الروم وكانت قبائل اليهود تملأ الحرية؟ الإسلام حق يحب أن يطرح بعيداً عن الظروف السياسية والإقليمية والاجتماعية، لأنه هو السياسة والحلق والاجتماع والتشريع. هو صيغة بديلة... لذلك أنا لا يخيفني المحيط السياسي، لا الدولي ولا الإقليمي. إنما أرى بأن الحق يجب أن يقال ولو تعرض الإنسان لكثير من لمصائب وحتى التصعيبات، فأتباع الرسل قُتل منهم كثير لكنهم انتصروا في النهاية»<sup>(٣)</sup>.

ويرى الشيخ أن الإسلام دستور كامل ينظم كل ما في الحياة، بدءاً بالجانب العقائدي والسياسي والاجتماعي وانتهاءً بالجانب الأخلاقي وعسكري والعلاقات المحلية والعالمية، جاء الإسلام معالماً لكل القضايا ليضع لكل مشكلة حلاً، وكل المستجدات البشرية اليوم، تعتبر حوادث وقعت في الماضي وستقع في المستقبل، وذلك أن الإنسان تبقى مشاكله متشابهة باعتبار أن حاجاته متشابهة، لذلك يقول رداً على سؤال عن البرنامج السياسي لحركة التوحيد «إن البرنامج لا توضع إلا كحلول

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٣.  
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٤.  
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

للمشكلات، وما المهاج الأساسي أو الدستور الأساسي فإنه كتاب الله وهدى سبه وما خطنه أيدي لفقهاء منصوص تشريعية كانت تعالج في يوم من الأيام مشكلات عصورهم، لذلك نحن نعتبر أن الإسلام هو الدستور والمهاج، لأن الله تعالى يقول: «ما فرطنا في الكتاب من شيء».

ويعتبر الشيخ الأمير أن حركة التوحيد ليست دعوة جديدة وإنما هي استمرار ونحسب للرؤية الإسلامية الصحيحة، فالتوحيد هو دين جميع الأنبياء لذلك «فدعوتني هي الدعوة إلى التمسك بالكتاب والسنة ووحدة الجماعة المسلمة على الله. وقد دعونا كل الأحرار إلى أن يحلوا تنظيماتهم وإلى أن يدخلوا من جديد في دين الله، فاستجاب للدعاء عدة أحزاب وحركات، ألفت كل أطرها التنظيمية من أجل أن تعمل في الدعوة الإسلامية ووحدة الصف على الأرض. ونحن دعوة ليست مذهبية نؤمن بضرورة عودة الأمة إلى أصالتها القرآنية، ودعو العالم الإسلامي بأنظمتها المتعددة التي يجب أن تكون موحدة، ندعو الشعوب الإسلامية لأن تعود أمة واحدة»<sup>(١)</sup>. مواقف الشيخ السياسية كست متشددة، كما في موقفه السلبي من النظام السوري طيلة أعوام ١٩٨٢ - ١٩٨٤، وبقيت كذلك إلى ما بعد المعركة الكرى مع السوريين وحلفائهم ودخلهم إلى طرابلس عام ١٩٨٥، حيث بدأت بعد ذلك بالتغيير التدريجي والحذر وتأثير واضح من أصدقائه الإيرانيين.

طروحة الشيخ الأمير أطروحة أصولية بامتياز، وشخصيته المشاكسة تجعل لحطانه ككه خاصة، إلا أنه خطاب وعظي وتعبوي تغلب عليه ثقافته ادينية رغم أنه يقود حركة تعمل بالسياسة، فدرجة التسييس في خطاب الشيخ الأمير متواضعة إلى أعت الحدود، وهي تدور حول مواقف مبدئية محددة وثابتة ترتقي بشائنها إلى حد يقرب الثوبت الدينية، رغم أن الحقل السياسي حقل متغير ولا يتصف بالشات على الإطلاق.

### ٣ - المكونات التنظيمية لحركة التوحيد

يمكن تعداد مجموعة من المكونات ساهمت في تأسيس حركة التوحيد وانخرطت في مشروعها منذ البداية، ويتعبير آخر يمكن القول إن الحركة الوليدة كانت عبارة عن تجميع نعتد من المكونات التنظيمية والعسكرية العاملة في مدينة طرابلس بشكل أساسي و«مهمها».

(١) المرجع نفسه، ص ١١٥.

تعود نشأة هذا التنظيم إلى بداية السبعينات، وهو كان في البداية أشبه بمجموعة محلية تحلقت حول شخصية الشيخ فوار حسين آغا، مركز نشاطها في البداية في منطقة أبي سمراء، إحدى أهم المناطق السكانية الناشئة في المدينة. مارست هذه المجموعة نشاطها في البدايات من خلال جمعية الشباب الإسلامي وسادي الأخاء الرياضي والمستوصف الطبي. ولم تتوسع جند الله في حركتها خارج الإطار لمحلي حتى في السنوات الأولى لانفجار الحرب الأهلية في لبنان. كانت أقرب إلى تنظيم يرفع شعارات إسلامية عامة يجمع شباب الحي أو المنطقة ويقوم بمهام الحماية والدفاع عنها. ولم يكن لطروحات جند الله الفكرية والسياسية خصوصيات معينة بقدر ما كانت أحد تعبيرات الحالة الإسلامية العامة التي لم تجد في الجماعة الإسلامية ما يلبي طموحاتها وتطلعاتها الأكثر ثورية.

شارك تنظيم جند الله في عدد من العمليات على أرض الجنوب ضد العدو الإسرائيلي، كما شارك في المراقبة بعدد من القواعد العسكرية في مواجهة العدو<sup>(١)</sup>، لكن مشاركته في الحرب الأهلية بقيت محدودة واقتصرت على مدينة طرابلس والدفاع عنها وخاصة في مواجهة قوات المردة في بداية الحرب. وقد تسمى دور جند الله تدريجياً، وشاركت في عامي ١٩٧٥ - ١٩٧٦ في اجتماعات «الأحرار والقوى لوطية والتقدمية والهيئات الإسلامية» وهو الإطار الذي أشرف على مذبحة صرابلس في ذلك الحين في غياب مؤسسات الشرعية اللبنانية، وكان يمثلها في هذه الاجتماعات الشيخ المحامي رشيد ميقاتي. وفي بداية الثمانينات توسع دور جند الله وتنامت قدراتها العسكرية، من دون أن يرافق ذلك نمو في المشروع الفكري والسياسي ثم انحرف التنظيم في إطار حركة التوحيد بعد أشهر قليلة من انطلاقها، وبايع الشيخ فواز حسين آغا مؤسس الجند، الشيخ سعيد شعاع أميراً عاماً للحركة، ثم انسحب خارج لعمل التنظيمي والحركي والسياسي وتفرغ للعمل الاجتماعي، وتابع معه الشيخ كنعان باحي مسؤولية العمل التنظيمي والسياسي لجند الله داخل إطار حركة التوحيد الإسلامي، إلى أن انفصل هذا التنظيم عن حركة التوحيد عام ١٩٨٤ مفضلاً العمل تحت اسم اللجان الإسلامية، ليعود إلى الانخراط في ما سمي «اللقاء الإسلامي» بعد أشهر عدة وهو لقاء ضم كل الأطراف الإسلامية العاملة في الساحة الإسلامية الطرابلسية إلى جانب حركة

(١) عسان علم الدين - جند الله نموذجان، حريدة النهار، صفحة قصاصا النهار، في ٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١.

التوحيد الإسلامية. توقف نشاط هذا التنظيم بعد معركة طرابلس، إثر الملاحقات التي تعرض لها أعضاؤه ومقاتلوه من قبل القوات السورية، فهاجر من هاجر، وسجن من سجن، ومزج بينهم الشيخ كنعان نفسه الذي بقي سعيًا ومطلوبًا إلى مطلع الألفية الجديدة حيث عاد إلى المدينة من دون أن يعلن عن مشروع تنظيمي جديد، لكنه مع ذلك بقي ناشطاً في الحقل الإسلامي.

## ب - المقاومة الشعبية ولجان الأحياء والمساجد:

أم لمقاومة الشعبية بقيادة خليل عكاوي أو "أبو عربي" كما يلقبه أبناء طرابلس، فتعود حذور تأسيسها إلى شقيقه "علي عكاوي" الذي بدأ ناصري الهوى، ثم تبنى اتجاهًا يساريًا في الستينات، وكان معجبًا بتجربة "التوامروس" وبعض الأفكار لشيوعية والماوية، وألف مع مجموعة من أبناء الثنائة، وهي المنطقة الأكثر حرمانًا وتهميشًا في المدينة، ما سمي حينها بـ "مجموعة العصب". حيث كان يأخذ من لأغنياء ليعطي الفقراء، حتى كاد ينشئ حيزًا أو هامشًا مستقلًا عن سلطة الدولة في هذه لأحياء الفقيرة. وخاض حينها صراعًا مع السلطة اللبائية أدى إلى اعتقاله ثم وفاته داخل السجن مسمومًا كما يقول رفاقه، والواقع أن المجموعة بدأت كحركة احتجاج مطلبية واجتماعية وانتهت إلى حالة عقائدية.

تابع خليل عكاوي مسيرة شقيقه في باب الثبائة، وكانت أفكاره خليطًا من الأفكار الناصرية والقومية واليسارية، واستطاع نجاح أن يبني قاعدة شعبية متينة في منطقته تحت اسم المقاومة الشعبية، لكنه مع بداية الثمانينات تبنى المشروع الإسلامي وشعاراته وقضاياه، وتحولت حركته إلى قوة فاعلة ونجح في تنظيم شباب المنطقة واندفع عنها، بل بلغت نشاطات المقاومة إلى حد المساهمة في العمليات العسكرية على أرض لجنوب بالتنسيق مع المقاومة الفلسطينية، حيث كان شباب الثنائة الذين يرسلهم أبو عربي إلى لجنوب يتميرون بالاندفاع والشجاعة، لكنها توقفت عن ذلك فيما بعد كما يقول "أبو عربي" مبررًا ذلك بأن «الأفق العربي إثر دخول قوات الردع العربية أصبح هو الذي يحكم الساحة اللبنانية والصراع مع إسرائيل». وجددا أن العمليات أصبحت تدرج في إطار اللعبة السياسية بتوازناتها وتعقيداتها، وتوصلنا إلى إعادة النظر في شكل العمل ضد إسرائيل والوجود الصهيوني، خاصة وأن نظرنا أصبح منصبًا على مسألة واقع لأمة الإسلامية وحال العمل الإسلامي عمومًا. وصرنا نرى أن وجود إسرائيل مستمر لأن الأمة الإسلامية تعيش حالة التشتت والتمزق، وأن قيام المشروع الإسلامي الشامل هو فقط الذي يضمن روال هذا الوجود الغريب والمعتدي، وما حل حتى الآن دون

مساهمتنا في المقاومة الدائرة في الجنوب هو الظروف التي مرّت فيها طرابلس. <sup>(١)</sup>

وحدث انتفاخ "أبو عربي" إلى تبني بعض الأفكار الإسلامية، بعدما كان أقرب إلى اليسار وإلى الجبهة الشعبية ومنظمة العمل الشيوعي وثم حركة فتح، بعد قيام الثورة، لإيرانية. إذ ظهرت أمامنا حقائق جديدة غيّرت من نظرتنا إلى دور الإسلام في حياة أمتنا وواقعها لراهر. وأصبح عملنا يتفاعل مع الجهد العام لجميع لعاملين في الحركة الإسلامية من أجل قيام المشروع الإسلامي كمشروع حضاري فسل للحياة في عصرنا <sup>(٢)</sup> ويروي الرجل الثاني في المقاومة الشعبية محمد بلال مطر قصة النقلة الكاملة إلى المشروع الإسلامي فيقول: «بعد الاجتياح الإسرائيلي لبيروت، حدث ارتباطك على الساحة الوطنية وصعدت أسهم القوات اللبنانية، ونزح العديد من القوى السياسية إلى طرابلس. كن شعورنا أننا مستهدفون في باب النبأنة، وقلنا لا بد من اشتراك كل طرابلس في الصراع الذي افتتحه الاجتياح والغزو. خلالها قمنا بمراجعة على مستوى وعين. اعتبرنا بموجب هذه المراجعة أن الأصل في بلاد العرب هو الإسلام، وتوجهنا تبعاً لذلك نحو كتب سيد قطب وحسن النبا. علماً أننا في حينه لم نكن نعرف كيف نصلي أو أركان الإسلام. عندما بدأنا نقول بالإسلام غادرتنا المسيحيون ولعلويون لكن المجموعة الأساسية طلّت قائمة. كنا نقرأ قليلاً ونأتي شيخ ليعلمنا أركان لإسلام. خلال هذه الفترة حاول الكثيرون استيعابنا. كان المتضررون ما هم الجماعة الإسلامية التي كانت في حينه القوة الإسلامية الوحيدة. قل هذا التحول حاولنا أن ننسج تحربة "مجاهدي خلق" الإيرانية كإسلام - يسار ولم ننجح» <sup>(٣)</sup>. تعرّض هذه الشهادة عن قلق فكري عميق تم حسمه في مساهمة بارزة لأبو عربي في تأسيس حركة التوحيد الإسلامي حيث أصبح من أركانها الأساسيين، إلى أن انسحب منها إثر المعركة التي أدت إلى تصفية الوجود العسكري للحزب الشيوعي اللبناني في طرابلس والتي سقط فيها ما يقارب الأربعين قتيلًا فيما يشه المدسحة.

لم يكن تحليل موافقاً على هذا الأمر، وحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وما لبث بعد أشهر، وتحديدًا في نيسان/أبريل ١٩٨٤ أن أعلن انسحابه من حركة التوحيد، مؤسساً "لجان المساحد والأحياء"، ثم عاد إلى ما سمي "اللقاء الإسلامي" الذي صم بعض المجموعات الإسلامية العاملة في طرابلس بالإضافة إلى حركة التوحيد، وبقي إلى أن

(١) مقابلة مع خليل عكاوي، نشرت في منفع الشارع ضمن كتاب الحركات الإسلامية في لبنان، ١٩٨٤، ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٣) انظر حريده السفير اللبنانية، ١٠ شاط/فبراير ٢٠٠٣، ص ٥.



شُيِّب معركة طرابلس التي استمرت طيلة شهري أيلول وتشرين الأول/ سبتمبر وأكتوبر، ودخلت على إثرها القوات السورية إلى المدينة وتم تسليم السلاح وتجميعه، إلى أن اعتُيّن 'أبو عربي' في ٩ شباط/ فبراير ١٩٨٦، وبعدها تعرّض تنظيم وكوادر اللحدن إلى سلسلة ملاحقات ودخل معهم المئات إلى السجون السورية. تشتت رفاق 'أبو عربي' في اتجاهات عدة، لكنهم جميعاً ورغم تشتتهم، يجتمعون على إحياء ذكره من دون أن يستطيعوا إحياء 'حلمه' التنظيمي الذي يجمعهم من جديد.

## ج - حركة لبنان العربي:

وهي أيضاً فصيل عسكري مقاوم نشأت بذوره الأولى على أرض الجنوب وعلى يد مجموعة من شباب طرابلس وكان في مقدمتهم حينها الدكتور عصمت مراد، والحركة منذ بدايتها كانت على علاقة وطيدة مع حركة فتح، وتحديداً مع مجموعة الشهيد أبو جهاد عضو اللجنة المركزية لحركة فتح والشخصية الأكثر تأثيراً بعد أبو عمار والذي اعتلته إسرائيل في تونس. تميزت الحركة منذ بداياتها بالتوجه الإسلامي لعام، وهي تأثرت أيضاً بنجاح الثورة الإيرانية وتنت بعدها المشروع الإسلامي وكان مؤسسها الدكتور عصمت مراد من أبرز المساهمين في تأسيس حركة التوحيد وبعث دوراً هاماً في عقلنة مشروع التوحيد ورسم توجهاته الاستراتيجية إلى أن اعتيّن في طرابلس عام ١٩٨٣، حيث تابع من بعده مالك علوش (أبو سمير) شؤون الحركة ولكن من داخل أصر حركة التوحيد ولا يزال.

ومع إعلان ولادة حركة التوحيد برز الشيخ هاشم منقارة أمير مدينة الميناء في طرابلس كأحد أبرز الوجوه الصاعدة، فاستطاع أن يمسك بالميناء عسكرياً وأن يحفظ مكاناً تأسيسياً إلى جانب لمؤسسين الأوائل، وهو تميز منذ البداية بسجانه في إقامة جهاز عسكري متين. قاده بصلابة في مواجهة خصومه الشيوعيين في الميناء حيث لهم وجود تاريخي مؤثر، فنجح في تصفية هذا الوجود والانفراد في السيطرة على الميناء. ينتمى الشيخ هاشم بالتشدد والتطرف إسلامياً، لكنه ينمي ذلك مؤكداً التزامه المشروع الإسلامي وأحكام الشرع وسعيه لإقامة حكم الله وتطبيق شريعته وساهمت شخصيته في التأثير بالعديد من الشباب في الميناء واستقطابهم إلى الحركة وتنظيمهم في إطار عسكري ودعوي، ما جعل مجموعته داخل التوحيد ذات ثقل نوعي وكمي، خاصة بعدما نجح في تأمين تمويل مستقل لحركته عبر السيطرة على المرفأ.

كذلك برز أيضاً في إطار حركة التوحيد مجموعة من القيادات التنظيمية والميدانية كان لها دور مؤثر في نمو الحركة في تلك المرحلة ومنهم الشيخ فؤاد الكردي الذي اغتيل عام ١٩٨٤، والشيخ أبو عمارة الذي استشهد أيضاً قبله بأشهر قليلة، ولشيخ

عبد الكريم البدوي والشيخ مدر شندره - فضلاً عن العشرات من الأمراء المبدائيين والعسكريين الذين ترددت أسماؤهم في مختلف أحياء طرابلس خلال مرحلة لنمو لسريع والصراع العسكري الذي خاضته الحركة منذ تأسيسها.

#### ٤ - التوحيد... والانقسام والتباسات المشروع الفكري

طروحات الشيخ سعيد شعبان ومواقفه لم تنطبق مع مواقف القيادات الإسلامية لمؤتملة في إطار حركة التوحيد. الأمر الذي أدى إلى خروج المقاومة الشعبية التي يقودها خليل عكاوي، ثم خروج جند لله التي يقودها الشيخ كندر ناجي من صفوف الحركة التي أصبحت بهذا الخروج بنكسة تنظيمية بالغة ولم يكن قد مرّ على تأسيسها أكثر من سنة ونصف. كان لخروج التنظيمين وانسحابهما من الحركة في نيسان/ أبريل ١٩٨٤ أسباب عديدة، بعضها يتعلق بطروحات الشيخ سعيد السياسية من جهة، وبعضها يتعلق بتطورات الساحة الطرابلسية وخصوصياتها والمعارك العسكرية التي نشبت بين الحركة وخصومها وهو ما سوف نبينه فيما بعد.

ويوضح الشيخ كندر ناجي أسباب الانسحاب من حركة التوحيد فيقول: «في الواقع هناك خلاف في وجهات النظر وأحب أن أسميه تنافساً على الحبر، وخطوة التوحيد قامت بناء على أمر الله «وعصموا بحمل الله جميعاً ولا تفرقوا» وأول أهداف كان قيام جماعة المسلمين، وخلافاً سبه أنا ربّما أن الخطوات المتبعة في حركة لتوحيد لا توصل إلى الهدف المنشود والمتفق عليه «قيام جماعة المسلمين» ولم تستطع الحركة أن تضع هذا التوجه على طريقه الصحيح... وعلى كل حال الابتعاد عن الحركة لم يمنعنا من الاستمرار في الانتماء مع الشيخ سعيد شعبان وجميع لإخوة في سبيل تحقيق الوحدة الإسلامية...»<sup>(١)</sup>. كذلك يوضح خليل عكاوي سبب انسحابه فيقول: «لم يكن قد خرجنا من حركة التوحيد كي نقيم تنظيمًا آخر، بل خرجت أصلاً لأننا وجدنا أن لإطار الذي شكلته الحركة لم يكن يلي هدف توحيد الحركة الإسلامية فعلاً... نحن نعتقد أن الوصول إلى وحدة إسلامية حقيقية يستدعي حواراً هدف بين جميع العاصمين، ولهذا فمحن سعى إلى محاوره جميع القوى الإسلامية، ولم ينقطع الحوار مع الشيخ سعيد شعبان، كما ظلت علاقتنا بجميع القوى الإسلامية قوية يحكمها النقاش الهادف إلى مصلحة العمل الإسلامي ووحدة». «<sup>(٢)</sup>». ويضيف بعض النقاط التي

(١) «مقابلة مع الشيخ كندر ناجي»، المرجع السابق، ص ١٠١.

(٢) «مقابلة مع خليل عكاوي»، المرجع السابق، ص ١١٠.

تبيين أوجه الاختلاف فيقول: «نظرتنا تتجاوز إطار ما هو حاصل في طرابلس أو في لبنان إلى لمشروع الإسلامي الشامل، من هنا فنحن نرى في أنفسنا مجرد رديف لحركة أكثر اتساعاً. ومما يبرر هذا التمديد لموقعنا، نظرتنا إلى واقع لبنان، حيث نرى تركيبة الكيان اللبناني الطائفية والمناطقية تمنع إلى حد بعيد قيام مشروع إسلامي ضمن الإطار البلبائي»<sup>(١)</sup>. وبمس الاتجاه يذهب الشيخ كنعان ناجي فيقول: «لنقل كل شيء بصراحة وحرارة، في لبنان لا توجد مقومات حياة.. لبنان قائم بفضل دعم من الخارج ونتيجة لواقعه الطائفي والسياسي والجغرافي والديموغرافي.. فإن المسلمين غير قادرين على إقامة مشروعهم في لبنان، ونعتبر أن مشروعنا الإسلامي هو مع كافة المسلمين الجديرين الذين يدعون لتعبير في المنطقة كلها، ومن الضروري أن يكون هذا المشروع بعيداً عن الواقع الطائفي وخارج اللعبة الطائفية وغير قابل للدحول في حلبة صراع الطوائف وصراع أمراء الطوائف ولا في أي صراعات مسلحة حابية.. دموية لا طائل منها، فهناك توازن معين يحكم لبنان نتيجة لوضعه السياسي والجغرافي والديموغرافي إضافة إلى واقعه الطائفي، وهذا لا يسمح لطرف بالغلبة على الطرف الآخر. ومن هنا فنحن لا نقبل أن نكون طرفاً في صراعات كهذه»<sup>(٢)</sup>. لكن هذه النظرة الواقعية إلى مستقبل لمشروع الإسلامي في لبنان، اصطدمت ببطرة متعائلة، وربما مغامرة بنظر البعض، للشيخ سعيد شعبان الذي يقول: «من يكر أن يعيش بغير حكم إسلامي يكن قد كفر في كثير من لمصوص القرآنية التي تؤكد ضرورة الحكم بما أنزل الله عز وجل»<sup>(٣)</sup>. ولما بالذات نظره أكثر ضرورة من غيره لقيام حكم إسلامي، وما يرفضه شعبان بقوة هو تحويل الإسلام إلى نظام أخلاقي فحسب ومنع الدعاة المسلمين من لعمل الإسلامي لإقامة الدولة الإسلامية<sup>(٤)</sup>.

وبانسحاب خليل عكاوي وتكوين لجان المساجد والأحياء، وانسحاب الشيخ كنعان ناجي وتكوينه لما سمي باللجان الإسلامية، حدث تحلل قوي داخل حركة التوحيد واجتمع الطرفان المنسحبان لتنسيق عملهما وتقديم رؤية سياسية نقدية تمثل طروحاتهما لتطوير العمل الإسلامي فصدرت ورقة عمل مشتركة تحت عنوان «منطلقات تعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان» وتضمنت بالفعل رؤية متقدمة وقراءة جديدة ومتغيرة للواقع اللبناني من وجهة نظر إسلامية، وهي تبين بشكل غير

(١) المرجع نفسه، ص ١١٢.

(٢) «مقابلة مع الشيخ كنعان ناجي»، المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٣) «مقابلة مع الشيخ سعيد شعبان»، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٤) عبس سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

١٩٨٧، ص ٢٥٣.

مباشرة أسباب انشائين التي دفعتهما للخروج من حركة التوحيد الإسلامية كإطار تنظيمي لم يعد يبني استطلعات التنظيمية المرجّحة. والورقة تطرح عدة عاوين للفتش ههما هل يمكن للعمل الإسلامي أن يتوافق مع الطرح الطائفي؟ وأرمة النظام اللبناني وآفاق التصور الإسلامي، وهل يوجد بديل إسلامي على مستوى الكيان اللبناني؟ والعمل الإسلامي بمواجهة المشكلة الفكرية والمهمات المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان؟

تناقش الورقة الواقع اللبناني والتركيب الطائفية التي يقوم عليها، وتعتبر لطائفية علّة هذا الواقع لكونها تمثل مجموعة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتيح لهذا النظام أن يعيد تحديد نفسه باستمرار وأن يمسك بزمام المجتمع. لذلك تقوم لطائفية على ركيزتين: واحدة تتعلق بالقناعات والسلوكيات العائدة للأفراد وأخرى تتعلق بمصالح النظام اللبناني وأربابه<sup>(١)</sup>. وتعتبر الورقة أن العمل الذي يأخذ من الأطر الطائفية أساساً لتحركه يؤدي في الحقيقة إلى ربط حركة المسلمين باللعبة الطائفية، والخطير في هذه الحالة هو الاختلاط الذي يحدث بين لعمل الإسلامي والطرح الطائفي، لأن هذا الأخير يتخذ لنفسه شكل العمل الإسلامي وشعاراته ومظاهره. وهو يحكم الواقع يستطيع أن يعبى على هذا الأساس قاعدة كبيرة من الناس<sup>(٢)</sup>، وقد تسببت حانه لحرب الأهلية في مريد من ربط العمل الإسلامي بالإطار الطائفي الذي تدور صمته الحرب.

ويم أد الركائز التي يقوم عليها النظام اللبناني تتمثل في توازن داخلي ما بين مجموعات والطوائف بقرره توازن خارجي تتمثل في الداخل العربي من جهة وأغرب من جهة أخرى، فإنه يترتب على هذا الواقع أن أي تغير في التوازن الداخلي لا يمكن أن يحدث إلا تبعاً للتغيرات التي تطرأ على طبيعة التوازن ما بين الغرب والداخل العربي<sup>(٣)</sup>. وهذه قراءة ناضجة وواقعية بلا شك. لذلك تذهب الورقة التي يقدمها هداد الفصيلان الإسلاميان إلى رفض الدعوة التي تنطلق لاعتبار لبنان "أجزاء منه، قاعدة لشوء سلطة إسلامية"<sup>(٤)</sup>، وهذا الرفض يصيء على نقاط الحلاف أو بعضها، التي دفعتهما للخروج من الحركة التي كان يعبر عنها الشيخ سعيد بشكل واضح. وتناقش الورقة إمكانية واقعية الدعوة لشوء السلطة الإسلامية في لبنان، وتحلص إلى أن مثل هذه الدعوة لا تؤدي في النهاية سوى إلى تأطير جماهير المسلمين بقنوات طائفية، التي

(١) منطلقات لتعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان، كتب صادر عن حان الأحياء ولماحد و"لجان الإسلامية"، ١٩٨٤، ص ٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩.

هي قنوت النظام بطبيعة الحال. ومثل هذه الدعوة تشكل أحد محركات ادلاء واستمرار اسحرب الأهلية داخل البلاد. وهي حرب لا يمكن حسمها بفعل الصراع الدحمي إذ أثبتت كل التجارب السابقة، منذ قيام لبنان، أن هذا لكيان يمدت ثواراً فيما بين مكوناته الطائفية وهو توازد قائم في السلم وفي الحرب، بصبط اللعبة الطائفية ضمن قوانين. وتربط الورقة إمكاسة قيام سلطة إسلامية في لبنان ستلور وتقدم المشروع الإسلامي على المستوى العربي والإسلامي العام ويانتماء وانصهار لبنان في رحاب امدى لعربي لإسلامي الشامل. لذلك تدعو الورقة إلى إزالة الالتس الذي يقع فيه انطرح لإسلامي لساعي إلى إيجاد حلول للأزمة اللبنانية المستعصية انطلاقاً من الساحة اللبنانية تحديداً، فمثل هذا الطرح، يقع في باب السعي إلى تحقيق لغلبة الطائفية يس إلا. ولا يكفي أن ينمي أصحابه عن أنفسهم هذه الصعقة حتى تزول عن أقوالهم وممارساتهم الصيغة الطائفية والمأل الطائفي.

وتأخذ الورقة طابعاً نقدياً للحركة الإسلامية اللسانية حين تصف العمل الإسلامي بأنه يأخذ طابع الحماسة الذي تنقصه التجربة والحنة السياسية ولفكرية لضرورة لتوضيح صورة العمل الإسلامي وأهدافه وتتوقف عد المشكلة لفكرية والافتقار إلى النظرة الشمولية إلى الواقع والفراغ في محال الحلول الفكرية والعملية لني تتطلبها اليوم حياة لمسلمين وتعتبر أن الوفاء بهذه المهمات يتطلب أن يتحاشى العمل الإسلامي أن تكون عيوبه مفتوحة على الماضي ومعلقة عن الحاضر والمستقبل، وهذه المهمة تمثل تحدياً حضرياً وتحدياً عملياً<sup>(١)</sup>. ولا تهمل الورقة واقع الانقسام المذهبي في صفوف المسلمين. وتعتبر الورقة أن ما سبق بقدر ما هو قراءة وتحليل لواقع اللبناني هو أيضاً توضيح للأسباب التي حالت إلى الآن دون اتحاد الحركة الإسلامية لمنشودة لدورها المطلوب. وهي تطرح في الحتام المهام المطروحة على العمل الإسلامي:

- مسألة الموقف من الحرب وكيفية التعاطي معها وتعلل الامتناع عن الإسهام بها، بل تسعى إلى فضح المستفيدين منها، لكنها بنفس الوقت تعلن أنها لن تتأخر في الدفع عن المواقع والدعوة، لذلك هي تتخذ الموقف الدفاعي، باعتبار أن الحرب الأهلية ليست قابلة للحسم من الداخل.

- تعتبر الورقة أن العمل الإسلامي على التقيض من النظام الطائفي وأن عليه إعطاء نموذج عن الحياة الإسلامية والاهتمام بالأمور الحياتية للناس وتؤكد على أهمية ودور المساحد كحلقات وصل إحيائية اجتماعية، يجري فيها التعليم الديني ومناقشة أمور وهموم الدعوة.

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

- تأكيد الالتزام بأن الدعوة هي بالحكمة والموعظة الحسنة والعمل لصالح بعيد عن سلوكيات الحرب والقيم البغيضة المرتبطة بها، وأن الجهاد الأكبر يتمثل في المحتوى الداخلي للإنسان.

- تحديد الدعم والاحتضان للمقاومة الإسلامية في الجنوب من دون مرايدة ومن دون مصادرة ومبالغات كالذين يتصرفون إطلاقاً من حاجتهم إلى رءاة ذمة أو تبرير لوجودهم ومواقفهم.

- التواصل مع الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي وفي كل مكان، والاستفادة من مختلف التجارب والأفكار والآراء والأحكام التي يتوصل إليها العاملون في الحركة الإسلامية العامة.

- ضرورة تجاوز الانقسام المذهبي في صفوف المسلمين وإعمال الجدل والبحث والنقاش والاجتهاد والاختلاف بالرأي في باب البحث عن سبل الوفاء برسالة الإسلام الحصارية بديلاً عن خلافات لم يعد معظمها ذا حدود، وهذه مهمة لا تتعلق بتجميع القوى الإسلامية وحسب، بل هي أحد شروط نهوض المشروع الإسلامي المنشود.

تحتم لورقة باعتبار أن هذا التصور الذي تقدمه هو ما يميز العمل الإسلامي عن العمل الطائفي الذي يخدم وجود النظام اللبناني. ومما لا شك فيه أن هذا الطرح الذي قدمه خليل عكاوي والشيخ كنعان ناهي باسم لجان المساحد والأحياء والمجابر الإسلامية في ذلك يعتبر طرْحاً متقدماً وغنياً في مقاربة النظام الطائفي ومهمات الحركة الإسلامية على صوء الطرح الذي راح البعض يتقدم به لجهة قيم البديل السلطوي الإسلامي في لسان. وإذا كانت تطورات الساحة الطرابلسية لم تسعف أصحاب هذه الورقة لبلورة ممارسة، فإن هذه الورقة تبقى وثيقة سياسية مهمة في تلك المرحلة.

## ٥ - المحنة... قيام الإمارة وسقوطها

خصوصيات التأسيس وإشكالياته تركت آثارها على سبة حركة التوحيد الإسلامية التي تحولت وبسرعة إلى جسم كبير يغلب عليه الطابع العسكري والذي يتألف من مكونات تنظيمية مؤتلفة، أشبه لقاء أو جبهة، تجتمع تحت عباءة الشيخ الأمير. هيمنت الحركة على مدينة طرابلس وسيطرت عسكرياً على كافة أحيائها وأصحت القوة الضاربة الوحيدة فيها بعدما نجحت في تصفية وإخراج كافة الأحزاب المنافسة لها. إلا أنه سرعان ما دب الخلاف بين رؤوس الحركة وبدأت الانقسامات ثم تبعها سلسلة صدامات ومعارك مع القوات السورية التي أخرجت من طرابلس وربطت على مدخلها وفي محيطها. وشهدت طرابلس ثلاث سنوات عجاف (١٩٨٣ - ١٩٨٥) قامت خلالها

خطوط تماس بين باب التبانة وبعل محسن والفقة في الشرعاني والسيرة وغيرها، حيث يتوحد الحزب العربي الديمقراطي المدعوم سورياً في منطقة ذات أغلبية سكانية من الطائفة العلوية، ما أضفى على الصراع العسكري طابعاً مذهبياً وحول هذه لمنطقة إلى جرح دارف عات منه المدينة الأمرين. وترافق مع هذا الأمر صدمات مسلحة نشبت مع حرب البعث (الجناح العراقي) وحركة تشرين التابعة لفاروق المقدم من جهة وحركة التوحيد الإسلامية من جهة أخرى. حيث كاد الفريق الأول ينادي بدخول الجيش اللبناني وتسليم قوات الشرعية اللبنانية الأمن والسلطة في المدينة وسحب السلاح منها، ما أدى إلى تصفيفهم سياسياً في معسكر رئيس الجمهورية أمين الجميل وأجهزته الأمنية في ذلك الحين. انتهى الصراع بتصفية الوجود العسكري والسياسي (للبعث وتشرين) في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣. ثم ما لبث أن شب صراع بين حركة التوحيد والحزب الشيوعي اللبناني الذي حشد قواته استعداداً لمثل هذا اليوم الذي كان ينتظره. كان للحزب الشيوعي وجود تاريخي في الميناء وفي بعض أحياء طرابلس، لكن هذا الوجود لم يكن بإمكانه الصمود أمام حركة التوحيد المتنامية فونها عسكرياً التي نجحت في تشرين الأول/أكتوبر من نفس العام بتصفية الوجود العسكري والسياسي للحزب الشيوعي. وبهذا نفردت الحركة في الهيمنة العسكرية الكاملة على مدينة طرابلس سقط في المعركة عدد كبير من القتلى، وكانت خسائر الشيوعيين كبيرة في الميناء حيث اتهم الشيخ هاشم مقارة بتنظيم مجررة بحقهم طالت أكثر من ٢١ مقاتلاً شيوعياً. في المقاس بقي العرح الثاروف على خطوط التماس بين باب التبانة وبعل محسن يشهد موحد من المعارك ولاشتباكات لني ما كانت تهدأ إلا لتعود إلى الانفجار من جديد.

كاست الساحة اللبنانية تشهد ظروفاً بالغة التعقيد والخطورة في ذلك لحين إثر الاجتياح الإسرائيلي وتوقيع اتفاق ١٧ أيار (١٩٨٣) ومجيء القوات المتعددة لجنسيات، الفرنسية والأميركية والإيطالية إلى بيروت، ومن ثم انفجار حرب الحبل وانطلاق المقاومة اللبنانية والإسلامية ضد إسرائيل، حدث ذلك في عهد أمين الجميل الذي اتهم بأنه يريد إعادة بناء الدولة وفق منطق العال وبالمعلوب مستقوياً بتداعيات الاحتلال الإسرائيلي ووجود القوات الأميركية. كان من نتائج تلك المرحلة نسحاب الفلسطينيين إلى البقع وتجميع قواتهم هناك ثم انتقالهم إلى الشمال حيث اتخذ أبو عمار من طرابلس قاعدة له بعد ظهور الخلاف السوري الفلسطيني إلى العلن ولذي تحول إلى صراع مكشوف بأبعاد عسكرية وسياسية. في هذا المناخ تجمعت في طرابلس كل التناقضات السياسية المحلية والإقليمية، وتحولت المدينة إلى ميدان تجاذب وساحة صراع لا مثيل له كان فيها اللاعبون الكبار من أطراف ثلاثة:

- الطرف السوري الذي كان يهدف إلى إخراج أبو عمار وقواته من طرابلس

والشمال والدخول إلى مدينة طرابلس والعودة بقوة إلى الإمساك بأساحة الشمالية، متحالماً لتحقيق هدفه مع مجموعة من الفصائل الفلسطينية المعارضة لأبو عمار، كجماعة أبو موسى وفتح الانتفاضة المنشقين عنه، بالإضافة إلى الجبهة الشعبية القيّدة العامة بقيادة أحمد جبريل وبعض الفصائل الأخرى، فضلاً عن الحرب العربي الديمقراطي برئاسة علي عيد الذي سيطر على منطقة بعل محسن داخل طرابلس.

- الطرف الفلسطيني بقيادة أبو عمار الذي تحصن داخل المدينة وأمسك بالمحيطات الفلسطينية في البارد والداوي متحالفاً مع حركة التوحيد الإسلامية وجماعة الإسلامية وبعض الهيئات والقوى الوطنية في طرابلس.

- الطرف الرسمي اللبناني الذي كان يستهدف إنزال الجيش اللبناني وبسط السلطة الشرعية على المدينة متحالفاً بذلك مع حرب العث (حنّاح العرق) وحركة ٢٤ تشرين بقيادة فاروق المقدم. وشهدت تلك المرحلة نشاطاً هاماً للأجهزة الأمنية اللبنانية في المدينة.

ولواقع أن طرابلس بنتيجة هذا الواقع تحولت إلى ساحة كما يلاحظ ذلك ميشال سورا، السوسيولوجي الفرنسي الذي تردد على طرابلس خلال عامي ١٩٨٢ - ١٩٨٣ وعاش تلك الظروف عن قرب، حيث كان مهتماً بعلاقة المدينة بالحركات الإسلامية مركزاً اهتمامه على جبهة القتال بين باب التبانة وبعل محسن، وذلك قبل أن يتعرض هو نفسه إلى الحطف عام ١٩٨٦ على طريق مطار بيروت ثم يقتل ظروف غامضة بين يدي خاطفيه. حينها كان قد نشر دراسته الملفتة عن طرابلس، والتي لاحظ فيها تحول المدينة إلى ساحة تنتج عناصر اجتماعية لا خصوصية مدنية لها، حيث أدت هذه الظروف إلى «انهيار السيادة وتحول المدينة إلى ساحة حرب تتصارع فيها كل انعصبيات الأساسية والثانوية لتصفية حساباتها تحت قصف المدافع، فقديفة تطلق من بعل محسن يدرك من خلالها الطرابلسيون بدون أي شك أن السوريين يريدون أن يقولوا لعرفات أن لا مصلحة له بهذا الأمر أو ذلك، هذا النوع من الحوار المتبادل يظهر وكأنه تفاوض بين أفرقاء على حساب المدينة»<sup>(١)</sup>.

يذهب ميشال سورا كباحث سوسيولوجي إلى تفسير أكثر عمقاً من التفسير السياسي مستخدماً مفهوم العصبية الحلدوية التي يرى أن ابن خلدون لم يقصرها على حذلية الحضر والبدو فقط، بل دخلت أيضاً في صميم النظام المدني، وهو ما يراه ميشال سورا من خلال تحليله لبعض المنشورات السياسية لحركة التوحيد ومنها البيان

(١) Michel Seurat, *Le quartier de Bâb Tabhâné à Tripoli (Liban): étude d'une asabryya urbaine*, Centre d'études et de recherches sur le moyen-orient contemporain, p. 47.



الذي صدر في كانون الأول من عام ١٩٨٢ والموجه ضد بعض محسن أو جماعة "لجبل" كما في لغة أهل طرابلس. وفي البيان: «أيها المسلم، ابن طرابلس، أيتها المسماة الصديرة المقاتلة، مدينتكم حافظت دائماً على حسن الصيافة لكل من طلب فيها الأمان ولسكر لأن الإسلام أمر بذلك. والمسلم وغير المسلم عاشوا فيها دوماً دون أن يحسن أحد منهم أنه عريب. وكان هذا وضع كل السكاك الذين استقروا في جبل محسن. ومع ذلك يواحه المعروف بالإساءة؟ لماذا هذا التغير المفجعي؟ لقد بدلوا ملاسهم المدنية بلباس التنكر. أهل الغاب يلهبون النار في الجوار ويرمون المدينة لمضيافة رشاياتهم وقنابلهم المشحونة بالحقد متذرعين بأحد أحداً منهم قد قتل. إن اعتماد المذابح لجماعية دون تفريق بين المذنب والبريء هو أمر يعود لفكر يهودي حقود...». يحتل سوراً هذا البيان الطويل، ليتوقف عند عبارات المدينة والجبل التي تردد كثيراً بين السطور. ويجدها مقابلة لجدلية الحصر والنادية، وهو يعرف أن نسبة كبيرة من سكاك باب الثمانية، وسكاك النجبل من أصول ريفية، بل إن تمفص الصرع على الهوية المذهبية (سي/عدوي) لا يجده حاداً بذليل وجود العديد من المقاتلين العلويين بين صفوف أبناء التبانة (السنّة) يقاتلون أهل "الجبل العلويين"، وهؤلاء كانوا يقولون به بحر أيضاً أولاد التساه الأمر الذي يفسح عر علة هوية السكر على الصنفة. يخلص سوراً إلى أن "الحارة" هي معطى أساسي وحقيقة اجتماعية في بلاد لمشرق وليست خيالاً.

ما يهتم من تحليلات ميشال سوراً هو البعد الذي يكمن وراء السياسة في هذا الصراع الذي شهدته المدينة، وإشارتنا لهذا الأمر لا تعني تهميشاً لبعد السياسي، بقدر ما نريد من خلالنا نبياد جانب آخر تراه عين الباحث السوسيولوجي الذي يرى في مناطق التهميش الاجتماعي بؤرة صالحة لنمو العصبية، فضلاً عن طبيعة المدينة الإسلامية وتركيبها الاجتماعية التي تتداخل فيها معطيات عديدة بينها الطائفي والمحلي والسياسي والعسكري.

ما شهدته طرابلس نتيجة هذا الواقع حاله من المعوضى والصراعات ولاشتدكات حيث تورعت المدينة بين هذه القوى التي تقاسمت السيطرة على أحيائها وشوارعها وحاضت فيب بينها تنافساً ومعارك دموية ويمكن لشريط الأحداث التالي أن يعطي صورة واقعية لما حدث في هذه السنوات العجاف.

- في تمور/ يوليو ١٩٨٣ انسحبت القوات السورية من مدرسة الرهايات في لقبة وقلعة طربس وبعض الحواحر والنقاط داخل المدينة إثر تعرضها للحصار وإطلاق النار لفترات متتالية. فتمركزت في مدرسة الرهايات عناصر حركة التحرير، أما قلعة طربس

فسيطرت عليها حركة ٢٤ تشرين بالتحاليف مع البعث (جناح العراق). وحلال الشهر نفسه عاد التوتر إلى خطوط التماس في ألتبانة والبعل وامتد إلى حصوط جديدة في القبة وفي حي الشعرائي والسيدة.

- في شهر آب/أغسطس ١٩٨٣ تفجر الاشتباكات الدموية بين حركة التوحيد من جهة وحزب البعث وحركة تشرين من جهة أخرى وسقوط العشرات من القتلى والحرى، هيمنت بنتيجته حركة التوحيد وبجحت بتصفية الوجود العسكري والسياسي لتهديد لسطيمين، فدمرت وأحرقت جميع مراكزهم ومكاتبهم وصودرت ممتلكاتهم واعتقل العشرات من أنصارهم وهرب الآخرون إلى خارج المدينة ولجأ بعضهم إلى المنطقة الشرقية في بيروت.

- في شهر أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ توضع هيئة التنسيق خطة أمنية مشتركة لسحب السلاح والمسلحين ونزول قوات الأمر اللبنانية إلى الشوارع<sup>(١)</sup>. لكن الحطة تتعثر ويعود التوتر والاشتباكات المتقطعة إلى خطوط التماس في باب التبانة والقبة التي يتوجه فيها عناصر من حركة التوحيد وعناصر من الحزب العربي الديمقراطي (علي عبد).

- في شهر أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ يتصاعد التوتر بين الفصائل الفلسطينية المتقاربة حول مخيمات البارد والبدوي. وتعرض طرابلس إلى القصف حيث يتحصن أبو عمار فيها، وتحترق مصفاة طرابلس، ويسيطر حناح جبريل وأبو موسى على المخيمات، وتشهد طرابلس ظروفاً صعبة نتيجة هذه المواجهات التي شنت بالأسلحة الثقيلة والراجمات خلال أشهر أيلول وتشرين الأول وأوائل تشرين الثاني. تسيطر بنتيجتها الأصراف الفلسطينية الموالية لسوريا على مداخل طرابلس الشمالية فضلاً عن المخيمات، ويبلغ أحمد حرييل هيئة التنسيق أنه لن يقاتل طرابلس ولن يرد إلا إذا أطلق عليه النار وأنه غير وارد عنده الدحول إلى المدينة ويريد أن يطمئن حركة التوحيد بهذا الأمر<sup>(٢)</sup>. وكان واضحاً أن المطلوب هو خروج أبو عمار من المدينة.

- في شهر تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٣ وفي حصم الفوصى العارمة التي تحيط بطرابلس نتيجة الاشتباكات بين الفلسطينيين، تدلع اشتباكات دموية واسعة في الميناء بين حركة التوحيد (جماعة الشيخ هاشم منقارة) والحزب الشيوعي اللبناني الذي يتمتع بوجود سياسي وشعي تاريخي فيها، وكان واضحاً أنه استعداد جيداً لمثل هذا اليوم لذلك

(١) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشماليه برئاسة رشيد كرامي (٨ أيلول/سبتمبر ١٩٨٣)» وقد حصلنا على وثائق المحاصر من أطراف عدة مشاركة، فضلاً عن مشاركة المؤلف الشخصيه في هذه الاجتماعات أعوام ١٩٨٣ - ١٩٨٥.

(٢) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشماليه برئاسة رشيد كرامي» (١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣).

كانت الاشتباكات بين الطرفين صارية سقطت نتيجتها حوالي الـ ٥٠ مقاتلاً غلبتهم من الحزب الشيوعي. انتهت المعركة بتصفية الوجود الشيوعي في الميلاء وتدمير جميع مراكزهم ومصادرة ممتلكاتهم، واتهم الشيخ هاشم منقارة بارتكاب مجزرة ضد عشرات الشيوعيين بعد أسرهم. امتدت الاشتباكات بين الطرفين إلى وسط المدينة حيث انقمر المركري للحرب الشيوعي في الجمعة، واستمرت لأيام حوَصر بتحتهم الشيوعيون وكادت تحصر محزنة أخرى لولا تدخل أبو عمار لسحب المحصرين إلى خارج المدينة حيث تمركزوا مع الحزب القومي السوري في الكورة على الطرف الجنوبي للمدينة. وبهذا أصبحت طرابلس تحت سيطرة حركة التوحيد المتحالفة مع أبو عمار، لكنها مع ذلك بقيت مطوقة شمالاً من القوات الفلسطينية المنشقة عن أبو عمار، وجنوباً من الأحزاب الوطنية وبدعم سوري واضح.

- في شهر كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ يخرج أبو عمار وقواته لمحاصرة في طرابلس بحراً بعد ضغوط سورية قوية على هيئة التنسيق ورشيد كرامي، وبعد مبادرة سعودية لصمدية سلامة الانسحاب، وبصرح الرئيس كرامي طالباً هذا الانسحاب لتخريب المدينة حثام دم ينتظرها. وكان أبو عمار قد أبلغ هيئة التنسيق أن قراره رهن بقرار المدينة<sup>(١)</sup>. وبحرّج أبو عمار انفردت حركة التوحيد عسكرياً بالسيطرة على المدسة لكن القوى المحيطة بها بقيت على حالها، كذلك أخذت خطوط التماس الداخلية المتشككة في الببابة ولقبة تشهد المزيد من التوتر وبناء التحصينات والدشم والعتاريس، فضلاً عن الانسباكات المتقطعة.

- في شهر شباط/فراير ١٩٨٤ اغتيال الشيخ فؤاد الكردي أحد قياديي حركة التوحيد والتي توجه الاتهام إلى الحزب الشيوعي اللبناني مؤكدة أن سلسلة اغتالات تستهدف الحركة<sup>(٢)</sup>.

- في شهر نيسان/أبريل ١٩٨٤ اغتيال شوقي الموسوي أحد قيادات الحرب العربي الديمقراطي وانحجار الاشتباكات على كافة خطوط التماس، ينتج عنها إحراق سوق القمح في باب الببابة<sup>(٣)</sup>.

- في نيسان/أبريل أيضاً ١٩٨٤ يعلن خليل عكاوي انسحابه من حركة التوحيد وعودته إلى العمل في إطار مستقل تحت اسم لجان الأحياء والمساحد، وفي نفس الوقت ينسحب تنظيم جند الله ويعلن قائده الشيخ كنعان ماجي العن تحت اسم اللجان

(١) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣).

(٢) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (٤ شباط/فراير ١٩٨٤).

(٣) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (١٦ نيسان/أبريل ١٩٨٤).

الإسلامية ويقوم تسليق بين الطرفين المنسحبين، ويصدرون ورقة سياسية وفكرية مشتركة تحت عنوان «متطلبات لتعيين المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لبنان» - في شهر تموز/ يوليو ١٩٨٤ عودة لاشتباكات العنيفة إلى خطوط التماس التي تحولت إلى جرح نارف، لا تصمد فيه قرارات وقف إطلاق النار التي تتخذها هيئة التنسيق سوى أيام أو أسابيع. يطلب الرئيس كرامي وضع خطة أمنية شاملة ويبدع هيئة التنسيق ضرورة نزول الجيش والدرك وسحب الأسلحة، ويتخذ قرار من انهية بذلك<sup>(١)</sup>.

- في شهر آب/ أغسطس ١٩٨٤ تأسيس اللقاء الإسلامي الذي يضم حركة التوحيد بقيادة سعيد شمعان بالإضافة إلى القوى الإسلامية العاملة في طرابلس، كالجمعة الإسلامية ولجان المساجد والأحياء واللجان الإسلامية وبعض الشخصيات.

- في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٤ توقيع اتفاقية دمشق بين اللقاء الإسلامي والحزب العربي الديمقراطي بعد وساطة إيرانية، وقضت بتجميع السلاح وإزالة المتاريس والدمش والغاء خطوط التماس واستلام الدرك للامس. وأحدث هذا الاتفاق بليلة بين أطراف اللقاء الإسلامي بين رافض ومؤيد، واتهام الشيخ سعيد بالتمرد بعقده.

- في شهر كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤ بداية تنفيذ الاتفاق بعد إدخال تعديلات طفيفة عليه، مع انتشار شائعات وأجواء محمومة عن قرار السوريين الدخول إلى المدينة بالقوة.

- في شهر آب/ أغسطس ١٩٨٥ انفصال الشيخ هاشم مفارة عن سعيد شمعان وحركة التوحيد.

- في شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥ الانفجار الكبير وبداية معركة طرابلس ومشاركة القوات السورية مباشرة في المعركة إلى جانب الأحراب الوطنية المتمركزة على مدخلها، فضلاً عن اشتعال خطوط التماس التقليدية في النانة والبعل والقبه وحصار المدينة لمدة شهر والتي تعرضت لقصف شامل بالأسلحة الثقيلة والراجمات، ونروح كثيف للسكان إلى خارجها، وقطع المياه والكهرباء عنها، وبدأت الهجمات والهجمات المصاددة والقصف المتبادل بين الأطراف المتقاتلة ونجح عنها حراب كبير وسقوط المثل من المدنيين والمقاتلين فضلاً عن الجرحى الذين اكتظت بهم المستشفى الإسلامي، وهي المستشفى الوحيدة التي بقيت تعمل في المدينة. وقد خرج حينها الرئيس رشيد كرامي إلى دمشق وبقي هناك إلى حين التوصل إلى تفيد وقف إطلاق النار تمهدت فيه

(١) «محضر اجتماع هيئة التنسيق الشمالية» (٨ تموز/ يوليو ١٩٨٤)

حركة التوحيد تسليم الأسلحة الثقيلة و لموافقة على دخول القوات السورية للإشراف على لتتعيد

- في شهر تشرين الأول/أكتوبر بدء تنفيذ الاتفاق ودخول القوات السورية إلى ققط ومحاور أساسية داخل المدينة والبدء بتجميع وتسليم السلاح الثقيل . وفي ٢٨ من الشهر نفسه أعد الشيخ سعيد شعبان في مهرجان يوم الشهيد التزامه تنفيذ اتفاق دمشق وقال : «ما أخذت من سلاح لن يغير شيئاً من واقعنا، ولن يقاتل السوريين بالسلاح لأن تعاهدنا على ذلك، ومن يتصدي للجيش السوري برصاصة واحدة هو عميل لإسرائيل ونترأى منه، لكننا نرفض الهيمة ونرفض أن نسلم طرابلس سوء العذاب»<sup>(١)</sup>.

ومنذ ذلك الحين دخلت طرابلس مرحلة جديدة بشكل تدريجي وسريع، هدأت سلسلة مدامات لمصادرة السلاح، تبعها اعتقالات طاولت عناصر حركة التوحيد الإسلامية من قبل القوات السورية. ثم حدث اعتقال خليل عكاوي في ٩ شباط/فبراير ١٩٨٦ بيؤشر إلى مرحلة جديدة أكثر صرامة، حيث توسعت الاعتقالات ضد عناصر وأمراء التوحيد. فهاجر قسم مهم إلى الخارج ولجأ الشيخ هاشم مقارة إلى جبال نصية مع مجموعة من عناصره إلا أن القوات السورية وعناصر من الجيش اللبناني بقيت تلاصقه حتى تم اعتقاله حيث قضى سنوات طويلة في السجون السورية ولم يفرج عنه إلا حوالي العام ٢٠٠٠، أما الشيخ كنعان ناجي فلجأ إلى خارج المدينة مبعياً ولم يعد إلا في العترة نفسها تقريباً أي بعد العام ٢٠٠٠. في حين بقي الشيخ سعيد شعبان في المدينة محاولاً التخفيف عن آلاف المعتقلين من عناصر التوحيد ساعياً إلى إطلاقهم متوسطاً أصدقاءه الإيرانيين ونجحت مساعيه بشكل محدود لكن المئات من المقانليين فصولاً سنوات طويلة في السجون السورية. ومع ذلك لم يحل الأمر من حوادث متفرقة كانت تحدث وتداول القوات السورية في طرابلس بين الحين والآخر، إلا أن أخطرها ما حدث في الثبانة كمحاولة للانعصا وإعادة السيطرة عليها من قبل العنصر التي حافظت على ولائها لخليل عكاوي وبعض أجنحة التوحيد في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦. إلا أن هذه المحاولة كانت آثارها وخيمة إذ أدت إلى زيادة الملاحقات والاعتقالات وسقطت تحتها عدد كبير من القتلى الأبرياء بسبب تعرض المنطقة إلى قمع شديد، فضلاً عن محزنة وحشية طالت المدنيين في الثبانة تجاوز ضحاياها المئات.

والواقع أن الشيخ سعيد شعبان بقي وحيداً في طرابلس، في حين تفرق أو نفي أو اغتيل أو دخل السجون السورية كل من كان حوله من قيادات وأمراء التوحيد، وقد اختار سياسة واقعية تجاه السوريين تتأثر من أصدقاءه الإيرانيين، خاصة وأنه لمس مدى

(١) حريدة السفير اللبنانية، (٢٨/١٠/١٩٨٥).

فداحة الصراع مع السوريين، فاحتار للمهادنة ثم التحول التدريجي لتأييد سياساتهم، فأدلى سلسلة مواقف بهذا الاتجاه، أهمها بيان أصدرته الحركة «أدانت فيه حرب المحميات ودعت إلى دعم الصلوة الإسلامية وتشديد الصربات ضد الحكم البشري»<sup>(١)</sup>. ثم نعه بيان اتهمت فيه الحركة ياسر عرفات بالسر في لمخطط الأميركي الإسرائيلي وأن «هدفه من استمرار حرب المحميات إعادة الإمساك بالورقة الفلسطينية وبورقة الحبوب وإرباك سوريا وخطط الأوراق على الساحة اللبنانية لمحاصرة الحالة الإسلامية وضرب المقاومة الإسلامية وإذكاء الصراع المذهبي بين المسلمين»<sup>(٢)</sup>. وهو بيان يتوح التحول سياسة الحركة والشبح سعيد شعبان باتجاه تني السياسات السورية والمقطوعة مع الحليف السابق إلى حذ انهماه بالسير في المخطط الأميركي لإسرائيلي في طار الحملة سورية على ما عرف بـ "العرفاتية" في ذلك الحين.

ما ميز حركة التوحيد الإسلامية منذ نشأتها بداية الثمانينات أنها انغمست في صراعات عسكرية أدت إلى ما عرف بـ "بحر طرابلس" في أيلول/سبتمبر ١٩٨٥ وساهم بهذا الطبيعة العسكرية للحركة التي تأسست كائتلاف جمع عدة تنظيمات محلية في مرحلة بالغة التعقيد تصارع فيها المحور السوري مع المحور الفلسطيني على مسرح طرابلس التي دفعت ثمناً غالياً لهذا الصراع. وكمحصلة طبيعية لواقع الحركة الائتلافي التجميعي، العسكري أن تفقد هذه الصراعات إلى سلسلة انقسامات شهدتها الحركة مع تصخم حجمها ودورها في المدينة وأن يبقى مشروع "التوحيد" داخل أسوار المدينة ثم يتفكك على حجم الأحياء والتنظيمات التي انضوت في إطاره. وما سارع بهذا لتفكك والانقسام غياب المشروع السياسي والبرنامج الفكري والرؤية الاجتماعية والنية التنظيمية المدينة للحركة، أو لمزيد من الإصاف، يمكن القول إن التباست وظروف انشأة والتحديات التي رافقتها والصراعات التي أحاطت بها لم تسمح ولم توفر الوقت اللازم لمشروع "التوحيد" والاندماج والناء الطبيعي لهذه الحركة

## ٦ - الاستكانة... وما بعد الشيخ الأمير

دخلت الحركة الإسلامية في طرابلس عموماً مرحلة من الاستكانة الطويلة في طرابلس إثر الدخول العسكري للقوات السورية وانهيار حركة التوحيد ولملاحظات ولاصطهاد لدي تعرض له عناصرها ومكوناتها التنظيمية والحركية بعد العام ١٩٨٥.

(١) حرمة السفير اللبنانية، (١٩٨٦/٤/٤)

(٢) حرمة السفير اللبنانية، (١٩٨٦/١١/٢٨).

لقي الشيخ الأمير يقود الحركة من منزله في أبي سمراء من دون أن يتعرض لمصائب حدية على انصعيد الشخصي، ونتج عن ذلك ضمور واضح في نشاط الحركة التي دخلت في هدنة طويلة مع السياسة السورية، وعذلت من خطبها لذي ذهب باتجاه التوافق مع هذه السياسة وذلك برعاية وجهود إيرانية واضحة.

اصطدمت لحركة عام ١٩٩٧ مع السلطة اللبنانية عند بدء تطبيق قانون الإعلام لذي نص على إغلاق الإذاعات غير الشرعية وغير المرحصة. رفضت الحركة حينها ذلك القرار وتمسكت بحقها في الحصول على ترخيص للإذاعة التي استمرت في لبث. وحين حاولت قوات السلطة الشرعية اللبنانية إغلاق الإذاعة التي تبث من نفس المبنى حيث منزل الشيخ سعيد شعبان تادت عناصر الحركة وأصدقاؤها إلى اعتصام أمام مبنى الإذاعة لمنع قوى الدرك من تنفيذ القرار، فحدث اصطدام سقط فيه شهيدان بالحركة واعتقل ٨٥ شاباً وتم تطويق منزل الشيخ شعبان وتم تنفيذ الإغلاق بالقوة. تركت هذه الأحداث أثراً قوياً على الناشطين الإسلاميين، وساهمت في دفعهم إلى تنظيم صفوفهم لخروج من حالة الاستكانة المزمنة التي دخلوا فيها.

توفي الشيخ الأمير سعيد شعبان في حزيران/يونيو ١٩٩٨، ولم تكن مسألة خلافته أمراً سهلاً، فالشخصية المؤهلة لخلافة سعيد شعبان تحتاج إلى الكثير من ابدنية والمؤهلات ولم يكن قد ساعد أحد من رفاقه في الحركة لمثل هذه المهمة. كما أن الظروف التي مرت بها الحركة والانقسامات التي شهدتها لم تساعدها على بناء المؤسسات لتنظيمية التي تكفل استيعاب مرحلة ما بعد "الشيخ الأمير". مرت الحركة في أشهر عده من التضعف في تلك المرحلة صرحت فيها أسماء عدة لتولي منصب الأمير لعام حلفاء للشيخ الأمير، ومنها تم التداول باسم الشيخ ماهر حمود وبسم الشيخ بلال شعبان ابن الشيخ سعيد. وحسم الأمر بعد ذلك بانتخاب الشيخ بلال حليفه لوالده وحاز على ٨ أصوات من ١١ صوتاً حصروا جلسة الانتخاب لمجلس الأمناء، ولتي كان بينها ورقة بيضاء وصوتان أعطيا للشيخ ماهر حمود على الرغم من عدم حضوره الجلسة<sup>(١)</sup>. هذه الانتخابات حسمت مسألة خلافة الشيخ سعيد، لكنها لم تحسم وحدة الحركة، فقد خرج الشيخ هاشم مقارة ليؤسس ما عرف بـ "حركة التوحيد الإسلامية - مجلس القيادة" بحيث بقي الشيخ بلال أميراً لـ "حركة التوحيد الإسلامية - مجلس الأمناء" التي وجهت انتقادات إليها باعتبار مجلس الأمناء يضم خمسة من أبناء الشيخ سعيد (بلال وصهيب وعمار ومعاذ وأسامة). في كل أحوال، فشلت حركة التوحيد في حياة الشيخ الأمير لمؤسس، وبعد وفاته في "توحيد" صفوف الإسلاميين،

(١) حريدة نداء الوطن اللساية، (١٢/٥/١٩٩٩).

وعرقت في سلسلة انقسامات منذ تأسيسها رغم كل المحاولات لنحاور حالة الانقسام إلى " التوحيد " .

حدث في هذه المرحلة نوع من التجاذب بين فريقتي حركة التوحيد، وظهر واضحاً لرعاية الإيرانية لفريق الشيخ بلال شعبان، إلا أن الجماعة الإسلامية اثرت الوقوف على الحياد بين الفريقين، أما حرب الله فقد كان أقرب إلى خليفة لشيخ سعيد ومجلس الأمناء برئاسة الشيخ بلال، في حين بقي الشيخ هاشم مقارة على علاقة وطيدة بالسوريين، من دون أن يقفل باب الحوار مع أي من أطراف العمل الإسلامي<sup>(١)</sup>. وظهر التبين أكثر حين اختار جناح الشيخ بلال التحالف مع الرئيس عمر كرامي على الصعيد المحلي. في حين اختار الشيخ هاشم مقارة التحالف مع الرئيس نجيب ميقاتي في مرحلة ما، قبل أن يتعد نسباً في مرحلة لاحقة عن التجاذبات المحلية.

يعتبر الشيخ بلال شعبان أن الحركة بدأت مرحلة جديدة منذ العام ١٩٩٨ بهدف إعادة صياغة العلاقات مع كل القوى الإسلامية وتركيز الوضع المؤسسي داخل الحركة ويقول: "لدينا علاقات مع كل القوى الفاعلة. . ويوجد لدينا مكتب دعوة وإرشاد، يعني مكتب علمائي فيه مجموعة من المشايخ والخطباء يلتقون بشكل أسبوعي منذ سنوات لتوحيد الفكرة السياسية والخطاب الديني الذي نريده أن يصل للناس. وهناك المكتب الإعلامي الذي يصمم عدة أقسام فيها موقع إلكتروني وإداعة مرخصة باسم «صوت الحق». إذاعة التوحيد الإسلامي» حصلنا على رخصتها في زمن حكومة الرئيس الحصن بعد القمع الإعلامي الذي تعرضنا له زمن حكومة رفيق الحريري عام ١٩٩٧.. وإداعتنا بدأت باليأس منذ العام ١٩٨٢ ولها تأثير بالغ على الواقع في الشمال. وكانت هناك جريدة لكنها توقفت مؤقتاً لأسباب مادية وهي ستعاود الصدور قريباً إن شاء الله...<sup>(٢)</sup>. ويوضح سياسة الحركة إثر تسلمه القيادة فيقول: «نعتبر أنفسنا جزءاً من الحالة الإسلامية نتعاطى معها بطريقة تكاملية لا بطريقة إلغائية. . ونسعى لتشكيل تيار جماهيري توحيدي واسع يرفض العصبية الحزبية ويأبى بعيداً عن كل صراع داخل الأمة<sup>(٣)</sup>، ويرفض تشبيه الاختلاف والتباين الحاصل بأنه صراع مؤكداً «أن أي صراع مسلح بين الحركات الإسلامية على شاكلة ما حدث بين كبرى التنظيمات العلمانية واليمينية من مختلف الطوائف والتي صفى بعضها البعض الآخر، لم يحدث ولن يحدث. . لأن الحركات الإسلامية تعتمد أسلوب الحوار الفكري ولتفاس الموضوعي».

(١) حريدة المستقبل اللبنانية، (٢١/٢/٢٠٠١).

(٢) «مقالة مع الشيخ بلال شعبان»، مجلة العرب والمسلمة، العدد ١٩، حزيران/يونيو ٢٠٠٤، ص ٣٤.

(٣) «مقالة مع الشيخ بلال شعبان»، حريد الديار اللبنانية، (١١/٧/١٩٩٩)



ويلفت إلى تضخيم الإعلام لأي شكل فردي «فما حدث بالسبب لمقتل الريني رحمه الله مشكلة فردية لا علاقة لها بجريمة القضاة في صيدا... ونحن ننظر بعين الإكثار لحالة اوعى في الدولة للمصبات الأمنية التي تحدثها الأجهزة الاستخباراتية للعدو الصهيوني عبر عملائه في لبنان ونشتم موقف رئيس الجمهورية الذي اعتبر جريمة قتل القضاة الأربعة فعلاً صهيونياً من أجل إحداث فتنة داخلية...»<sup>(١)</sup>.

ويؤكد الشيخ بلال أن «مهمتنا اليوم أد محافظ على التماسك وإنجاز المقاومة، وأن نعرز لانتصار ولا نعرط به... اليوم أميركا لها ثأر مع لبنان وإسرائيل لها ثأر مع لبنان، فهذا لا يمكن وقفه إلا بتماسكنا... وبعثت أن المواجهة مع أميركا ليست صعبة، أميرك ليست قدراً ويمكن مواجهتها ولكن ليس على طريقة الأعراق أو المذهب أو الفوميات وإنما على طريقة قوله تعالى: «إن هذه أمكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»<sup>(٢)</sup>. وينتقد انزلاق المصائل الإسلامية إلى القتال في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي الذي كاد يشكل قوة توازن على الصعيد الدولي: «لقد تم تدمير الاتحاد السوفياتي لمصلحة أميركا وعلى أيدي مجاهدين جاؤوا من كل الدول العربية» ويتساءل أيضاً «ما هي المصلحة اليوم من حرب الشيشان؟ لا توجد مصلحة... الروس خرجوا من الشيشان... ولكن بعد فترة دخل البعض إلى داغستان... وتوهم البعض أنه أصبح متمكناً لإقامة دولة إسلامية فيها، هذه النظرة العشوائية ونظرة التكفير، هذه مشكلة المشاكل»<sup>(٣)</sup>. وفي مواجهة ما شهده لبنان من تطورات بعد اعتيال الرئيس الحريري يرى بلال شعبان: «إن ما يشهده لبنان مرتبط بالمشروع الأميركي لإعادة ترتيب أوضاع المنطقة، ويراد لبنان أن يدخل في عين العاصفة الأميركية من أجل تحقيق سيطرة أميركا على سوريا. ولذي بقرأ الوثيقة تحت عنوان التعبير الطيف يدرك أن لهدف إيجاد دولات عرقية ومذهبية... من هنا سعياً إلى السحت عن مشروع إسلامي يجمع كل القوى الإسلامية، حركة التوحيد والجماعة الإسلامية والتيارات السلفية بن وكفة لقوى الوصنية، حيث بدأنا نعتقد لقاءات مشتركة للوصول إلى مشروع سياسي موحد»<sup>(٤)</sup>. وقد شملت اللقاءات أيضاً جناح هاشم مقارة (مجلس القيادة في حركة التوحيد) فضلاً عن محسن الأمناء في حركة التوحيد (جناح بلال شعبان) وجند الله ولجان الأحياء ولمساحد، ولكن هذه اللقاءات لم تسفر عن أي نتيجة عملية. والاتجاه الذي اختارته

(١) المرجع نفسه.

(٢) «مقابلة مع الشيخ بلال شعبان»، مجلة العرب والعلومة، م س، ص ٣٦.

(٣) لمرجع نفسه، ص ٣٨.

(٤) «مقابلة مع الشح بلال شعبان»، جريدة المستقبل، صحن ملف «الحركات الإسلامية في لبنان بعد استشهاد الحريري والاسحاب السوري»، ١١ أيار/مايو ٢٠٠٥.

حركة التوحيد (مجلس الأمناء) دفعها إلى التحالف السياسي والانتخابي مع الرئيس عمر كرامي وتأييد لائحة سليمان فرنجية والتيار العويي وعبد المجيد الراجعي في الانتخابات وإن كانت في البداية دعت إلى المقاطعة، ثم إلى محاربة لائحة المعارضة بحجة مواجهة مرشحي القوات اللبنانية حيث نشطت الحركة في محاربة هؤلاء وأعدت عبر بياناتها وشعرتها إلى الذكارة الطرابلسية ممارسات حاجر البربرة. إلا أن نتائج الانتخابات في المدينة أظهرت عدم فاعلية هذه السياسة والتي فسرت بأنها تأتي لصالح مرشحي الوصاية السورية.

في الخلاصة مثل الشيخ سعيد دور الأمير والقائد والخطيب المحرك للحماهير وكانت عباءته أشبه بالمظلة التي تنفياً تحتها مجموعات وتنظيمات التيار الإسلامي، أعطاهم العباءة التي استظلوا بها وأعطوه القوة التي ينطق باسمها. وبعد أن ابهرت الحركة عسكرياً تحت وطأة لملاحقات والضربات السورية. وبعد أن تفرق كوادرها بين المنافي والسجون. بقي الشيخ الأمير وحيداً، لكنه تحرر عملياً من عبء لتنظيمات المؤتلفة تحت عباءته، وراح يؤسس تحت اسم حركة التوحيد الذي حافظ عليه بعبرته الخاصة وتياره الخالص في مواجهة أو منافسة تيارات إسلامية لها مرجعياتها ومؤسساتها العريقة وانتشرها في الأحياء والحدائق<sup>(١)</sup>. صارت حركة التوحيد تأنم دُمره دون سواء ولم يعد مضطراً إلى اعتبارات "الضرورة"، ولم يعد مجلس القيادة عبدة عن تجمع قوى تلقي عبر أمرائها، بل أصبحت أكثر تحانساً لكنها بقيت مع ذلك تعمل على قعده الالتفاف حور الشخص رغم المحاولات الحادة لباء المؤسسة.

الشكل التنظيمي للحركة تألف من مجلس الأمناء، وضم ١٤ عضواً يؤلّعون المجلس الاستشاري للشيخ الأمير يتم اختيار قسم منهم عبر عملية تصويت. مهمة مجلس الأمناء هي الإشراف على مسؤولي المكاتب في الحركة وهي المكتب السياسي وهو يمثل. كما يقول الشيخ بلال، القيادة السياسية الحماعية للحركة، ثم المكتب الإعلامي ومهمته الإشراف على إعلام الحركة سواء كان مفعراً أو مسموغاً. مباشرة أو عبر الإنترنت، ثم هناك مكتب لدعوة والإرشاد، إضافة إلى المكتب التنظيمي والمكتب اتربوي واللجان المتخصصة (الصحية والاجتماعية والرياضية...). في المرحلة الأولى كانت القيادة جماعية، لكن هذا تسبب بمشاكل تنظيمية لا حصر لها. في المرحلة الثانية عمد الشيخ إلى الإمساك بكل التفاصيل في الحركة، وبعد وفاته كانت المهمة أصعب، خاصة ونها تتطلب الانتقال من عهد المؤسس إلى مرحلة المؤسسة، ولم يكن الأمر

(١) انظر تحقيق زهير هوارى بعنوان: حركة التوحيد من المرحلة الميليشياوية إلى المؤسسة التنظيمية. جريدة السفير اللبنانية، ١٠/٢/٢٠٠٣، ص ٥.

سهلاً، خاصة وأن "ملكيتي" حركة التوحيد كإراث سياسي يتورع على "الأمراء" الذين أسموا إلى جانب الشيخ ما عرف بحركة التوحيد. لذلك هي اليوم قسماً، الأول يقوده الشيخ نلال شعبان ابن الشيخ سعيد، والثاني يقوده الشيخ هاشم منقارة الحارث من السجون السورية والأمير الذي لمع نجمه إبان صعود الحركة. الأول يتمركز وحده عملياً في أي سمراء وبعض الأحياء الشعبية في المدينة، والثاني يتمركز وجوده في لبناء مع بعض الامتدادات في أنحاء المدينة.

لم تستطع الحركة عملياً أن تتغلب على الطابع المحلي الذي حكم شأنها وولادتها ولم تستطع الخروج إلى رحاب الساحة اللبنانية عموماً إلا بشكل رمزي. بل هي في طرابلس لم تستطع ترميم أوضاعها التنظيمية أو استعادة كوادرها الدين تشتتوا بعد المحنة الكبرى عام ١٩٨٥. وهي لا تزال تعتمد على الموقف السياسي الظرفي وترفع الشعارات الإسلامية العامة، من دون أن تقدم رؤية أو مشروعاً فكرياً أو قراءة استراتيجية توفق الحركات الإسلامية اللبنانية، أو حتى للواقع السياسي اللبناني والعربي والإسلامي من منظورها الإسلامي. هناك مواقف تطلق، وشعارات ترفع وبيانات تصدر في مواجعة أحداث ووقائع محددة، يجمعها خيط واحد، الاستمراء إلى "الحالة الإسلامية" كتيار عريض، فتتبنى من هذه "الحالة" ومن رموزها على الصعيد العربي والإسلامي الكثير من الطروحات الفكرية والسياسية وتتغذى من إنتاجها الغريب بشكل انتقائي، من دون أن تقوم بإنتاج مشروعها أو تبادر إلى تأسيس طرحها المتميز "التوحيدي" الذي شأت تحت ظلاله وبرزت وجودها وولادتها به.

# الفصل السادس

## حزب التحرير وإشكالية النخبة

- ١ - النشأة والتأسيس
- ٢ - المطلقات الفكرية والسياسية
- ٣ - منهج الحزب في التغيير
- ٤ - حزب التحرير والإسلامي الآخر
- ٥ - الديمقراطية وحزب التحرير
- ٦ - حزب التحرير وخصوصية الساحة اللبنانية



يُعتبر حزب التحرير من أقدم التنظيمات الإسلامية العاملة في لبنان، إلا أنه أقل هذه التنظيمات تأثيراً في الحياة السياسية اللبنانية، ولا يعود هذا إلى ضعف طروحاته الفكرية أو هشاشة بنيته التنظيمية على الإطلاق، بل ربما إلى منهجيته الحركية وأسلوب العمل لدى اختياره وإلى غرابة وتميز مواقفه السياسية. ومع ذلك يتميز أعضاؤه بقدرة لافتة على التحمل وصلابة مشهودة في تمسكهم بالحرفي بالموقف والفكر، رغم ما واجههم من اعتقاقات وملاحقات ومضايقات. ولكي نستطيع أن نكون صورة الحزب ونبين معطياتها، لا يمكن أن نقرأه لبنانياً أو سورياً أو أردنياً، فهو حزب لا هوية وطنية أو قومية له، بل هو لا يعترف بهذه الروابط "الفاصلة"، إنه كما يعبر عن نفسه حزب سياسي ينتزح الإسلام محل هدفه الأسمى والوحيد إقامة "الحلافة" والدولة الإسلامية، «بغض النظر عما إذا وافق جمهور الشعب أم خالفه بذلك، وقبل لس أم رفضوه وقاوموه. فهو هدف لا يتملق الشعب ولا يداهنه ولا يداجي أهل الحل والعقد ولا يجملهم، ولا يعابى بعبادات الناس وتقاليدهم، ولا يحسب لقبول الناس أي حساب»<sup>(١)</sup>

---

(١) نفي الدين لسهاني، نظام الإسلام، منشورات حزب التحرير، ط٦، ٢٠٠١ (طبعة معتمدة)، ص ٥٩.

ولا يتوقف عند اختلاف العصور «اقتداء برسول الله (ﷺ) دون أن يحدد قيد شعرة عن تلك الطريقة في كلياتها وحزبياتها». لذلك يجب العودة إلى الأصول التأسيسية للحزب، قبل أن نعمد إلى تشكيل صورته الدينية.

## ١ - النشأة والتأسيس

تعكس أفكار الشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، حالة الحماس والقلق وانتقاص التي عاشها العديد من مثقفي الأمة منذ بداية القرن لماضي. ولد لشيخ تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير<sup>(١)</sup> عام ١٩٠٩ في قرية جرام بقضاء حيف في فلسطين. درس في الجامع الأزهر وحصل على شهادة العالمية، ثم انتسب إلى دار العلوم في القاهرة، وعاد إلى حيفا مدرساً ثم التحق بسلك لقضاء الشرعي في بيسان والخليل، فالرملة، وللد حتى سنة ١٩٤٨ عندما غادر فلسطين إلى النكبة إلى بيروت حيث ستفترت أسرته، ثم عاد إلى الضفة إثر إلحاقه بالأردن وعُيّن في محكمة الاستئناف الشرعية في بيت المقدس، ثم استقال من عمله ليعمل مدرساً في لكلية الإسلامية في عمان.

أسس حزب التحرير عام ١٩٥٢ وتفرغ لقيادته وانتقل إلى سوريا ثم إلى ساء حيث أقام أكثر أيامه إلى أن توفي في بيروت عام ١٩٧٧. كان النبهاني قبل تأسيس حزه قريباً من التيار العربي والقومي، وقد ألف في هذه المرحلة من حياته ثلاثة كتب، سحب من التداول فيما بعد، وهي نظام المجتمع وإيقاظ فلسطين الصادر عام ١٩٥٠، ورسالة العرب الذي صدر أيضاً في نفس السنة. وكان واضحاً في هذه المرحلة من تفكيره محاولته التوفيق بين أصوله الإسلامية التي اكتسبها في الأزهر وبين الفكر القومي العربي الأحمد بالانتشار في ذلك الحين. كان يرى أن «الإسلام هو رسالة العرب الحالدة» وأن الاستعمار هو الذي أشاع الفكر القومي المفرغ من محتواه الإسلامي. أما إيقاظ فلسطين فقد حدد له في هذه المرحلة طريقين الأول طريق الحكومات العربية التي يجب أن تعمل على إثارة الهمم وشحن العرائم، ولم يكن يؤمن بكفاءة جامعة الدول العربية. لذلك دعا إلى اتحاد عربي على طريقة «الولايات العربية» كنظام صالح للتنفيذ في سبيل الوصول إلى الوحدة الحقيقية. أما الطريق الثاني فهو إصلاح المجتمع العربي الذي يحتاج إلى انقلاب شامل في التفكير والاعتقاد والعمل والمعاملات،

(١) يضيف البعض صفة «الإسلامي» على اسم الحزب، علماً بأن كافة منشوراته وأدبياته تكتفي باسم «حزب التحرير»

والعلاقات لداحلية والحارجية والاقتصاد والعلم والمعرفة والنحارب وكل مسحي من مناحي الحياة فامطلوب ليس تحرير فلسطين فحسب بل "تحرير" كل لعرب. وذلك لا يتم إلا عبر مراحل ثلاث. الأولى هي معرفة النظام الذي نريده للحياة، ثم تكوين كتلة حزبية منظمة، تصبح نقطة الانطلاق، والتي متى وحدثت "أشرقت في الأفق آمال نقاد فلسطين وتحرير الشعب العربي"<sup>(١)</sup>.

في هذه المرحلة الملتبسة كان النهائي يتجه إلى تأسيس حربه الخاص منذ أوائل عام ١٩٥٢، بعد علاقة مضطربة مع الإخوان المسلمين انتهت بحلاف منهجي لا يزال موضع نقاش في أديانهم. فقد كان البهائي يرى أن الأمم تهض بالأفكار لا بالأخلاق، مما أدخله في نقاش ومساحلات مع التوجه الإصلاحية الأخلاقية المحفوظ الذي اتسم به الإخوان المسلمون حينها في فلسطين. كان يعتز أن الأمم لا تكون بالأخلاق، وإنما تكون بالاعتقاد التي تعتقها وبالأفكار التي تحملها والأنظمة التي تطبقها. والحاصل عنه أن لأخلاق ليست من مقومات المجتمع بل هي من مقومات الفرد، ولذلك لا يصلح المجتمع بالأخلاق، بل يصلح بالأفكار الإسلامية والمشاعر الإسلامية وتطبيق الأنظمة الإسلامية. بذلك يعتز من كانت أخلاقه حسنة وعقيدته غير إسلامية كافراً، وليس بعد انكفر ذنب<sup>(٢)</sup>.

حسم البهائي خياراته وأسس حربه الخاص، وتقدم أواخر العام ١٩٥٢ مع أربعة من أعضاء الحزب: هم داود حمدان، منير شفير، عادل بابلسي، وغانم عده، بطلب رسمي إلى الحكومة الأردنية للترخيص للحزب بمراولة نشاطه السياسي. لكن الطلب رفض بحجة أنه مخالف لمبادئ الدستور، لكن الحزب تابع عمله بصورة سرية وفصلاً عن الأسماء لسابقة عُرف من مؤسسي الحزب ' عبد القديم زلوم وهو فلسطيني من الخليل، وقد ترأس الحزب إثر وفاة البهائي، والشيخ بيوض التميمي الذي سيصبح الرعيم الروحي لحركة الجهاد الإسلامي (كتائب بيت المقدس) في فلسطين، والشيخ رحب بيوض التميمي وخالد الحسن الذي سيصبح عضواً في لجنة المركزية بفتح، والشيخ أحمد الداعور الذي سيج في الانتخابات النيابية لأردنية لعامي ١٩٥٤ و ١٩٥٦ ليصبح بذلك النائب الوحيد في تاريخ الحزب ضمن في برلمان عربي.

وإثر تأسيس الحزب صدرت عدة كتب للشيخ النهائي اعتُبرت أساس الشئف

(١) في الدين البهائي، إنقاذ فلسطين، دمشق، ١٩٥٠، د ج، ص ص ١٧٥ وما بعدها

(٢) حول هذه النقطة انظر في الدين البهائي، التكتل الحزبي، القدس، منشورات حزب التحرير، ط ٢، ١٩٥٣؛ ونظام الإسلام، ط ٦، ٢٠٠١، ص ص ١٢٩ - ١٣٦.

والتربية في الحزب وأهمها: كتاب نظام الإسلام<sup>(١)</sup>، والنظام الاقتصادي في الإسلام، ونظام الحكم في الإسلام الذي أعيدت طباعته بشكل موسع ومنفع على يد عبد القديم زلوم عام ٢٠٠٢ في طبعة سادسة وكانت الطبعة الأولى صدرت عام ١٩٥٣. وكتاب النظام الاجتماعي في الإسلام<sup>(٢)</sup> والدولة الإسلامية وأسس النهضة والشخصية الإسلامية وهي جميعها تعتبر أساس البنية الفكرية والعقائدية للحزب. أما على الصعيد التنظيمي فقد أصدر النبهاني كتاب نقطة الانطلاق والتكتل الحزبي وكدها ظهرت في بداية الخمسينات. ثم ظهر بعدها في الستينات كتاب الخلافة تبعه كتاب التفكير عام ١٩٧٣ وأخيراً كتاب سرعة البديهة عام ١٩٧٦. وربما تكون بعض هذه الكتب ستحة جهد جماعي خاصة وأن العديد من الكتب صدرت بعد ذلك بدون ذكر اسم المؤلف ومنها كتاب مفاهيم حزب التحرير ومفاهيم سياسية لحزب التحرير ونداء حار إلى المسلمين<sup>(٣)</sup>.

## ٢ - المنطلقات الفكرية والسياسية

يعرّف حزب التحرير عن نفسه بأنه حزب سياسي، مبدؤه الإسلام، وعايته ستئناف الحياة الإسلامية، بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم. ويعتبر أن مهمته هي مكافحة الاستعمار بجميع أشكاله ومسميته بهدف تحرير الأمة من قيادته الفكرية واحتثاث جذور الاستعمار الثقافية ولسياسية ولعسكرية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتغيير المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصر الإسلام على العبادة والأخلاق<sup>(٤)</sup>. لذلك فهو يعتبر نفسه حزباً سياسياً على أساس الإسلام وليس حزباً إسلامياً يعمل في السياسة<sup>(٥)</sup>.

يمكن القول إن الحرب يعتمد على أطروحة "القيادة الفكرية للإسلام" ويتبنى فكرة "الدولة الإسلامية" التي تعتبر أطروحة مركزية أيضاً في منظومته الفكرية. وقد قدّم الحزب نظيراً مهماً في هاتين الأطروحتين وربما كان بين الحركات الإسلامية أول من

(١) ويعتبر من أهم كتب الحزب ويستغرق تدريسه لأعضاء الحرب الجُدد قرانه عامس وعم حجمه الصغير وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٥٣ ويعتمد في بحثه على الطبعة السادسة المعتمدة من الحزب والصادرة عام ٢٠٠١.

(٢) ويعتمد الطبعة الثالثة، وهي طبعة مزيّدة ومنقّحة، صادرة عن دار الأمة للطباعة ولشر في بيروت.

(٣) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ص ٤٦ - ٥١.

(٤) مفاهيم حزب التحرير (من دون ذكر للمؤلف)، القدس، ١٩٥٣، ص ٧١.

(٥) الحركات الإسلامية في لبنان، كتاب ملف الشراع، (١٩٨٤)، م. س.، ص ١٧٣.

أسهب في شرح مقومات الدولة من الناحية السياسية والقانونية والدستورية.

يعتبر النهائي في كتابه نظام الإسلام، وهو من الكتب التأسيسية لفكر الحزب، أن رابطة الوطن شأ بين الناس «كلما انحط الفكر وذلك بحكم عيشهم على أرض واحدة وانصافهم بها، فتأخذهم غريزة البقاء بالدفاع عن النفس... ولأرض التي يعيشون عليها، وهي موحدة عند الحيوان والطير كما هي موجودة عند الإنسان، وتأخذ دماً المطهر العاطفي...»<sup>(١)</sup>. ولذلك فهي رابطة فاسدة، لأنها رابطة منخفضة وعاطفية ومؤقتة. أما الرابطة القومية فهي قبلية، وعاطفية تنشأ عن غريزة القاء، وهي غير إنسانية إذ تسبب الخصومات بين الناس، «لذلك لا تصلح لأن تكون رابطة بين بني الإنسان»<sup>(٢)</sup> كذلك الرابطة المصلحية «مؤقتة لا تصلح لأن تربط بين الإنسان، لأنها عرضة للمساومة على مصلح أكبر منها... لذلك هي رابطة خطيرة على أهلها»<sup>(٣)</sup> أما الرابطة الروحية «تظهر في حالة التدين، ولا تظهر في معترك الحياة، لذلك كانت رابطة جزئية غير عملية... من هنا لم تصلح العقيدة النصرانية لأن تكون رابطة بين الشعوب الأوروبية مع أنها كلها تعتنقها، لأنها رابطة روحية لا نظام لها». يخلص إلى أن جميع الروابط السابقة لا تصلح لأن تربط الإنسان بالإنسان في الحياة حين يسير في طريق المهوض «ولرابطة الصحيحة لربط بني الإنسان في الحياة هي رابطة العقيدة العقلية التي يبنون عنها نظام. وهذه هي الرابطة المبدئية»<sup>(٤)</sup> والمبدأ لا بد أن ينشأ في ذهن الشخص، إما بوحى الله به، وإما بعقيدة تشرق في ذلك الشخص، الأول هو لصحيح لأنه «من خالق الكون والحياة والإنسان وهو الله فهو مبدأ قطعي، أما الثاني فهو باطل «لأنه ناشئ عن عقل محدود يعجز عن الإحاطة بالوجود».

يبنى على ما سبق معبراً الأساس في «المبدأ» هو «الفكرة الكلية عن لكون والإنسان والحياة» والطريقة التي تجعل «المبدأ» موحداً ومنفداً في معترك الحياة أمراً لازماً لهذه الفكرة حتى يوجد «المبدأ»، وهذه هي العقيدة. إنها «القاعدة الفكرية» و«القيادة الفكرية» وعلى أساسها يتعين اتجاه الإنسان الفكري ووجهة نظره في الحياة وما لم تتضمن العقيدة بياً للكيفيات «تصبح الفكرة فلسفة خيالية فرصية تبقى في بطون الكتب»<sup>(٥)</sup> ويجد في العالم اليوم ثلاثة مبادئ فقط هي: الرأسمالية والاشتراكية والإسلام.

(١) نقي الدين البهائي، نظام الإسلام، م. س، ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.



وبعد أن يعرض للرأسمالية التي يعتبر أنها تقوم على أساس فصل الدين عن الحياة، وبناء على هذه القاعدة الفكرية كان الإنسان هو الذي يضع مصامه في الحياة من هنا جاءت الديمقراطية، حيث الأمة هي مصدر السلطات. أما الاشتراكية والشيوعية فترى الكون والإنسان والحياة مادة فقط، وأن هذه المادة أرثية قديمه لم يوحدها أحد، أي إنها واحدة الوجود. لذلك ينكرون الناحية الروحية في الأشياء، ويعترون الدين أفيون الشعوب الذي يخدرها ويمنعها من العمل. لذلك كان المبدأ الرأسمالي يحمل قبة فكرية هي فصل الدين عن الحياة وعلى أساسها يحكم بأنظمتها، ويدعو لها، ويحاول أن يطبقها في كل مكان، ولذلك كان المبدأ الاشتراكي ومعه الشيوعي يحمل قيادة فكرية، هي المادية والتطور المادي وعلى أساسها يحكم بأنظمتها، ويدعو لها، ويحاول أن يطبقها في كل مكان<sup>(١)</sup>. أما الإسلام فهو يبين «أن وراء الكون والحياة وإنسان خائفاً حقيقاً هو الله تعالى لذلك لم تكن الأهداف العليا لصيانة المجتمع من وضع الإنسان بل هي من أوامر الله ونواهيه، وهي ثابتة لا تتغير» أما الحاجات العضوية والغرائز «فقد نظمها الإسلام تنظيمياً يضمن إشباع جميع جوعاتها» ولضمان هذا التنظيم «ينظر للفرد باعتباره جزءاً من هذه الجماعة، كما أن اليد جزء من جسم الإنسان كما عني نفس الوقت بالجماعة لا بوصفها كلاً ليس له أجزاء، بل بوصفها كلاً مكوناً من أجزاء»<sup>(٢)</sup>. هذه النظرة للجماعة والفرد تجعل للمجتمع مفهوماً خاصاً، لأن هؤلاء الأفراد وهم أجزاء من الجماعة لا بد لهم من أفكار ومشاعر ونظام واحد يعالج مشاكل حياتهم جميعاً. لذلك كان المسلم في الحياة مقيداً في كل شيء بالإسلام وليس له حرية مطلقة<sup>(٣)</sup>. فلمبدأ هو الذي «يقيد ويحفظ والدولة هي المنعقدة، ولهذا كانت السيادة للشرع وبست للدولة ولا للأمة، وإن كانت السلطة للأمة...». ومن حيث مقياس الأعمال، فبرى أن المبدأ الشيوعي يعتبر النظام المادي هو المقياس في الحياة ويتطوره بتطور المقياس، والمبدأ الرأسمالي يرى مقياس الأعمال هو الحياة التنعية وحسب هذه النفعية تقاس الأعمال، والإسلام يرى أن مقياس الأعمال في الحياة هو الحلال والحرام<sup>(٤)</sup> وبعد مناقشة ومقارنة بخلص إلى تباين أفضلية القيادة الفكرية الإسلامية وما عداها قيادات فكرية فاسدة، لأنها غير مبنية على العقل وتخالف نظرة الإنسان

ويتساءل بعد ذلك: هل طبق المسلمون الإسلام؟ ويحيب على ذلك. إن المسلمين طبقوا الإسلام وحده في جميع العصور منذ أن وصل الرسول إلى المدينة حتى سنة ١٩١٨ حين سقطت آخر دولة إسلامية على يد الاستعمار، وهي نحتت في

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٢.

هذا التطبيق إلى أبعاد الحدود<sup>(١)</sup>. ورغم كل الخلافات الدموية التي مزنت بالتاريخ الإسلامي، لم يكن هذا يعني اختلافاً بين المسلمين حول وجوب إقامة الخلافة. إذ كان الخلاف على شخص الخلافة لا على مركز الخلافة، وعلى من يكون في الحكم لا على شكل الحكم، وعليه فقد كان نظام الإسلام معتمداً كظام حياة طيلة تلك السنين والذي يطبق لنظام هو "الدولة". والذي يطبق في الدولة شخصان، أحدهما القاضي الذي يفصل الخصومات بين الناس والثاني الحاكم الذي يحكم الناس. وبقي هذا معتمداً، ولم يمر على المسلمين زمن لم يكن لهم فيه خليفة إلا بعد أن أزال الكفر لمستعمر الخلافة على يد مصطفى كمال سنة ١٩٢٤ ميلادية، أما قبل ذلك فقد كان خليفة المسلمين دائماً لا يذهب خليفة إلا وقد أتى بعده خليفة. حتى في أشد عصور الهبوط ومتى وجد الخليفة فقد وجدت الدولة الإسلامية، لأن الدولة الإسلامية هي الخلافة. <sup>(٢)</sup> ويعترف أنه حصلت إساءة في التطبيق، ومع ذلك يقول: «لم يصب خليفة بالورثة دون بيعة على الإصلاق، عبر أنه كان يساء تطبيق أحد البيعة، فأخذها الخليفة من الناس في حياته لآبائه أو أخيه أو شخص من أسرته، ثم نحدد البيعة لذلك الشخص بعد وفاة الخليفة. وهذه إساءة لتطبيق البيعة وليست وراثته ولا ولاية عهد كما أن إساءة تطبيق نظام الانتخابات لمجلس النواب في النظام الديمقراطي تسمى انتخاباً ولا تسمى تعييناً، ولو فر في الانتخابات الأشخاص الذين تريدهم الحكومة. ومن ذلك كله يرى أن النظام الإسلامي طو عملياً، ولم يطبق غيره في جميع عصور الدولة الإسلامية»<sup>(٣)</sup>.

ويستدل على نجاح هذا النظام بأد الأمة الإسلامية «طُتْ عَلَى أمة في العالم حصرة ومدة وثقافة وعلماً مدة اثني عشر قرناً.. كانت وحدها رهرة لدنيا والشمس المشرقة بين الأمم»، ويبدو أنه كان برد على مقولة "الجاهلية" التي عادت واستيقضت بعد الفتن الأولى وبعد انتهاء فترة الخلافة الراشدة، فيقول إن الإنسان ليس كائنٌ صعباً يعيش على المسطرة ويطبق النظام بلا تفاوت بالقياس الهندسي الدقيق، بل هو كائن اجتماعي يطبق النظام لذلك تفاوت القوى والخصائص ومن الطبيعي أن لا يستحب لهذا النظام أفراد، وأن يكون في المجتمع فسق وفجار وكفر ومافقون ومرتدون ومحدون، لكن العبرة بالمجتمع بمجموعه من حيث كونه أفكاراً ومشاعر وأنظمة وأدساً، بحيث يطبق الإسلام تنو فيه هذه الأشياء إسلامية. ويستدل على ذلك بأنه وجد أيام الرسول كفار ومنافقون وفساق ومرتدون. ولا يستطيع أحد إلا أن يقول إن الإسلام كان مطبقاً تطبيقاً كاملاً<sup>(٤)</sup>.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥١.

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

أما تطبيق الإسلام من قبل المحاكم فيتمثل بخمسة أشياء: في الأحكام المتعلقة بالاجتماع والاقتصاد والتعليم والسياسة الخارجية والحكم. واعتماداً على هذه العناصر الخمسة، قدّم احتجاً غير مسبوق في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، تمتش بوصف مشروع دستور للدولة الإسلامية، أرفقه ضمن كتابه نظام الإسلام. وهو يشتمل على ٨٩ مادة، عاد وطوّره هذا المشروع ليشمل ١٨٢ مادة وطبع مستقلاً ليرفق مع طلب الحرب للترخيص في لبنان، رغم أن مشروع الدستور هذا لا يقصد به فطر أو بلد محدد، بل هو للدولة الإسلامية في العالم الإسلامي، والتي هي دولة عالمية، تصم كل الأقطار الإسلامية. يتضمّن مشروع الدستور: أحكام عامة (المواد ١ - ١٥) - نظم الحكم (المواد ١٦ - ٢٣) الخليفة (المواد ٢٤ - ٤٠) - معاون التفويض (المواد ٤١ - ٤٧) - معاون التنفيذ (المواد ٤٨ - ٥٠) - أمير الجهاد (المواد ٥١ - ٥٥) - الجيش (المواد ٥٦ - ٦٥) - القضاء (المواد ٦٦ - ٨٥) - الولاية (المواد ٨٦ - ٩٤) - الجهاز الإداري (المواد ٩٥ - ١٠٠) - مجلس الأمة (المواد ١٠١ - ١٠٧) - النظام الاجتماعي (المواد ١٠٨ - ١١٨) - النظام الاقتصادي (المواد ١١٩ - ١٦٤) - سياسة التعليم (المواد ١٦٥ - ١٧٥) - السياسة الخارجية (المواد ١٧٦ - ١٨٦).

الدولة الإسلامية وفق هذا المشروع تقوم على ثمانية أجهزة هي: (لخليفة - معاون التفويض - معاون التنفيذ - أمير الجهاد - الولاية - القضاء - مصالح الدولة - مجلس الأمة). ويقوم الحكم فيها على أربع قواعد هي: (السيادة للشرع لا للشعب - لسلطان للأمة - نصب خليفة واحد فرض على المسلمين - للخليفة وحده حق نسي الأحكام الشرعية فهو الذي يس الدستور وسائر القوانين)، والخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان وفي تنفيذ الشرع، والخلافة عقد مراضاة واختيار، والأمة تمتك نصب الخليفة لكنها لا تمتك عزله، فالخليفة هو الدولة ويملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة، وليس لتوليته الخلافة مدة محدودة، ويتم انتخابه من المسلمين ويفوز من نال أكثر الأصوات. ورغم إسلامية هذه الدولة فهي دولة سياسية وليست لها قداسة ولا لرئيسها صفة القدسية. وبعد قيام الدولة فإن عمليتها «تفيد أحكام الشرع في المجتمع الذي تحكمه وحسن الدعوة الإسلامية إلى العالم»، ولا يجوز للدولة أن تشترك في منظمات تقوم على غير أساس الإسلام كهيئة الأمم المتحدة، ومحكمة العدل الدولية وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي أو حتى الجامعة العربية.

ثم احتجاً قدمه الحزب فيما يتعلق بـ "تبني" الأحكام الشرعية، ويشرحه انتهائي على الشكل التالي: كان المسلمون في عصر الصحابة يأخذون الأحكام الشرعية بأنفسهم من الكتاب والسنة، وكان القضاء حين يفصلون الخصومات بين الناس يستنطقون بأنفسهم لحكم الشرعي، وكان الحكم من أمير المؤمنين إلى أئمة يقومون بأنفسهم

استساظ الأحكام الشرعية لمعالجة كل مشكلة . . وعندما كاد الخليفة يتسّى حكماً شرعياً خاصاً يأمر الناس بالعمل به، كانوا يلتزمون به ويتركون العمل برأيهم واحتجّادهم، لأن احكم لشرعي «إذ أمر الإمام نافذ طاهراً وباطلاً» . لذلك صار الخلفاء بعد ذلك يتبنون أحكاماً معينة، كحالة هارون الرشيد الذي تبنى كتاب الخراج من الناحية الاقتصادية وألزم الناس العمل بالأحكام التي وردت فيه<sup>(١)</sup>، اعتماداً على سوانق جرت منذ أيام أبي بكر عبد نبي إيفاع الطلاق الثلاث واحدة وتوزيع المال على المسلمين بالتساوي من غير نظر إلى القدم في الإسلام أو غير ذلك، لكن هذا التبنّي كان لأحكام خاصة، ولم يكن نبياً عاماً لجميع الأحكام التي تحكم بها الدولة، ولم يحصل أن تبت الدولة تنبياً عاماً إلا في بعض العصور، فقد تبنى الأيوبيون مذهب الشافعية وتبنت الدولة العثمانية مذهب الحنفية<sup>(٢)</sup>. لذلك يميل النبهاني، نظراً لحال الجهل في الإسلام ليوم وحتى لا يقع الاختلاف والتعدد في الأحكام من قبل الولاة والقضاة، إلى أن تتبنى الدولة أحكاماً عامة في المعاملات والعقوبات، حتى يتم ضغط شؤون الدولة وفق أحكام الله وعلى هد الأساس «تتسّى الدولة أحكاماً شرعية تكون دستوراً وقوانين، لتحكم بها الناس الذين يحملون تابعيتها»<sup>(٣)</sup>.

إذ فحرب التحرير كما يحدد أحد كتيباته، «حزب سياسي مبدؤه الإسلام، فالسياسة عمله، والإسلام مبدؤه وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ إعادة الإسلام إلى الحياة والدولة والمجتمع قضية مصيرية لها وليعودها إقامة الخلافة»<sup>(٤)</sup> فالقضية ولغاية الأولى هي إقامة الخلافة لإعادة وضع أحكام الإسلام موضع التطبيق والتنفيذ، أما عمله فيتركز على تغيير الأفكار غير الإسلامية الموجودة في المجتمع إلى أفكار إسلامية، حتى تصبح رأياً عاماً عند الناس ومفاهيم راسخة تدفعهم لتطبيقها والعمل بمقتضاها<sup>(٥)</sup>. ويركز الحزب في عمله السياسي على "الصراع الفكري" الذي يتجلى في صراع أفكار الكفر وأنظمته ولعقود الفاسدة والمفاهيم المغلوطة، بيان فسادها وإظهار خطئها وبيد حكم الإسلام فيها، وهذا يتطلب "الكفاح السياسي" الذي يتجلى في مصارعة لدول الكافرة لتحرير الأمة الإسلامية من سيطرتها واحتثات جذورها الفكرية والثقافية وسياسية ولعسكرية من سائر بلاد المسلمين<sup>(٦)</sup>. لذلك فعمل الحزب كنه عمل سياسي وليس

(١) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٤) منهج حرب التحرير في التغيير، منشورات الحزب، ١٩٨٩، ص ٢٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٩.

(٦) المرجع نفسه، ص ٣٠.

عمله عملاً تعليمياً، فهو ليس مدرسة كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً، بل هو عمل سياسي هدفه تطبيق أفكار الإسلام وأحكامه في واقع الحياة والدولة والمجتمع.

### ٣ - منهج الحزب في التغيير

ينطلق الحزب من قاعدة التأسيسي بالرسول في سيره لإقامة الدولة، ومع أن أرسون كان في دعوته يتوجه إلى الكفار والمشركين، إلا أن الحزب يعتبر أن بلاد المسلمين ليوم لا تعتبر "دار إسلام" والمجتمع الذي يعيش فيه المسلمون مجتمع غير إسلامي<sup>(١)</sup> لكنه لا يقول إنها مجتمعات جاهلية أو دار كفر بشكل مباشر. وقد حدد الحزب طريق سيره بثلاث مراحل:

- الأولى. مرحلة التثقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية.

- الثانية. مرحلة التفاعل مع الأمة لتحميلها الإسلام، حتى تتحدده قضيه بها.

- الثالثة: مرحلة استلام لحكم وتطبيق الإسلام تطبيقاً شاملاً وحمل رسالته إلى العالم<sup>(٢)</sup>.

لمرحلة لأولى هي المرحلة التأسيسية، ففيها وحدث النواة بعد الانتهاء إلى الفكرة والطريقة، ثم بدأت بالاتصال بأفراد الأمة عارضة عليهم لفكرة والطريقة بشكل فردي. ومن كان يستجيب يظم للدراسة المركزة في حلقات حتى يصهر بأفكار الإسلام وأحكامه. . . ينطلق بعدها إلى حمل الدعوة بعد أن تفاعل مع الإسلام، فاندراسته أنتي تلقاه، هي دراسة عملية مؤثرة للعمل بها في الحياة وحملها للناس. عندها فقط يصح حرراً من كتلة الحزب. في المرحلة التأسيسية هذه اقتصر عمل الحزب على الناحية الثقافية فقط، وانصفت عنيته على بناء جسمه وتكثير أفرادهم وتثقيفهم<sup>(٣)</sup>.

المرحلة الثانية بدأت بعد أن استطاع الحزب تكوين كتلته الحزبية وأحسن به المجتمع وعرف فكرته، إنها مرحلة التفاعل مع الأمة وإيجاد الوعي العام وفيها انتقل إلى مخاطبة الجماهير معتمداً الأعمال التالية

١ - الثقافة المركزة في الحلقات للأفراد لتسمية جسم الحزب.

٢ - الثقافة الجماعية للجماهير الأمة بأفكار الإسلام وأحكامه عن طريق المساجد -

الدوات - أماكن التجمعات - الصحف - الكتب والشرائط .

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨.

٣ - انتصدي الفكري لعقائد الكفر وأنظمتهم وأفكاره وللعقائد والمفاهيم الفاسدة والحاطة والمغلوبة .

٤ - الكفاح السياسي ضد الدول الكافرة المستعمرة ومكافحة أفكارها وكشف حططها ووضع مؤامراتها . ومقارعة حكام البلاد العربية والإسلامية وكشفهم ومحاسنهم والعمل على إزالة حكمهم الذي يقوم على أحكام الكفر وأنظمتهم<sup>(١)</sup> .

ويعتبر الحزب أنه قام بكل ذلك وكان «صريحاً سافراً متحدياً، لا يداجي، ولا يدهس، ولا ساجمل ولا يتملق، ولا يؤثر السلامة، بغض النظر عن النتائج والأوضاع، فكان يتحدى من خالف الإسلام وأحكامه، مما عرضه للإبداء الشديد من الحكام، ولنقمة التكتلات السياسية، وأصحاب الدعوات، وحتى لنقمة الجماهير في بعض الأحيان»<sup>(٢)</sup> . رغم كل ذلك يؤكد الحزب أن عمله «اقتصر على الأعمال السياسية ولم يتجاوزها إلى لأعمال المادية ضد الحكام، أو ضد من يقفون أمام دعوته . . اقتداء برسول الله (ﷺ) من اقتصاره في مكة على الدعوة ولم يقم بأية أعمال مادية حتى هاجر إلى المدينة»<sup>(٣)</sup> .

في لمرحلتين الأولى كانت "نقطة الابتداء" و"نقطة الانطلاق" والعمل فيها "يتنه المرحلة المكية" لكن الانتقال إلى "نقطة الارتكاز" حسب تعبير السهني، أي إقامة لدولة في أي قطر من الأقطار التي يعمل فيها كان يحتاج إلى عمل من نوع آخر لم يكن واضحاً في كتاباته. ومن المحتمل أنه كان يسعى لعمل انقلابي عسكري، وهو ما كشف فيما بعد، عبر ضباط من أعضائه في بلدان عربية مختلفة.

وحين الانتقال إلى الحكم في أي قطر، كان يعتقد ضرورة تطبيق المسد، دفعة واحدة، رافضاً بشدة المدح في إدخال القوانين الإسلامية لأن الدعوة إلى لمدح هي دعوة لغير الإسلام، وهي مدخل للتعامل مع الأنظمة الظالمة، السوداء، المترسجة . فلواحب قيادة الأمة للقيام بالعمل الإصلاحي الانقلابي<sup>(٤)</sup> . وإذا قامت لدولة الإسلامية في أي قطر، سلامي، فهو أهل لأن يبايع خليفة، وتعتقد به الخلافة، ويصح فرضاً على

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٤) تقي الدين السهني، التكتل الحزبي، م، ص ٢٨. كذلك انظر. عبد القدير زلوم، نظام الحكم في الإسلام (مسي على كتاب في الدين السهني بشكل موسع ومفصّل كما ورد على علاف، كتاب، منشورات حزب التحرير، ط ٦، ٢٠٠٢، ص ٢٣٨)

المسلمين أن يباعوه ببيعة طاعة أي بيعة انقياد، بعد أن انعقدت الخلافة له ببيعة أهل قطره، سواء أكان هذا القطر كبيراً كمصر أو تركيا أو إندونيسيا، أو كد صغيراً كالألبان والكامرون ولساناً<sup>(١)</sup>. إذن "نقطة الارتكار" يمكن أن تكون في أي قطر يراه الحزب مهياً لتنشأ فيه الدولة الإسلامية، بعدها يجب أن ترفع الحدود السياسية الوهمية التي خططها الاستعمار حتى ولو لم بلغها الإقليم المجاور، فتلغى تأثيرات لمرور ومراكز الضرائب (الجمارك) ونفتح أبوابها لسكان الأقاليم الإسلامية<sup>(٢)</sup>. حدد الحرب مدة ثلاثة عشر عاماً، منذ تأسيسه للوصول إلى السلطة<sup>(٣)</sup>، اقتداء بالرسول (ﷺ) في لمرحلة المكية. وبعد نهاية هذه المرحلة، أخذ منذ سنة ١٩٦٧ أو ١٩٦٥. يازع السطة لاستلام الحكم في قطر يستطيع الحصول عليها فيه<sup>(٤)</sup>. وكانت المحاولة الأولى في الأردن عام ١٩٦٨ إلا أن الانقلاب العسكري فشل واعتقل الضباط وتمت محكمة أعضاء الحرب.

نلمح في بعض منشورات الحزب اعترافاً بأن المجتمع "تحمّد" أمام الحزب بمعنى أن الأمة الإسلامية لم تتجاوب بالشكل المتوقع أو المطلوب، مما دفع الحرب إلى معاودة دراسة سيرة النبي (ﷺ) للاسترشاد بها، ولا نعلم تماماً في أي فترة حصلت هذه الدراسة، إلا أن الحزب يعلن أنه توصل بعد الدراسة والتأمل إلى اجتهد يتلخص في "طلب النصرة" وأن هذا يختلف عن عمل الثقافة في المرحلة الأولى وعمل التضامن في المرحلة الثانية، وأنه - أي طلب النصرة - جزء من الطريقة الواجبة الاتباع عندما يتجمد المجتمع أمام حملة الدعوة ويشد الإيذاء عليهم<sup>(٥)</sup>.

ويعمد الحزب إلى تأصيل مفهوم "طلب النصرة" بأمثلة مستمدة من القرآن الكريم والسيرة النبوية، وأهمها ما يتعلق بنصرة أهل المدينة للنبي (ﷺ) وعقده بيعة العقبة الثانية معهم وإقامته الدولة بمحرد وصوله إلى المدينة، مما يدر دلالة واضحة على أصالة وشرعية هذا المفهوم، الذي يهدف عندهم إلى طلب الحماية حتى يستطيع الدعوة السير في حمل الدعوة وهم آمنون، فصلاً عن تمكينهم من الحكم لإقامة الخلافة وإعادة الحكم بما أنزل الله.

(١) انظر: كتاب الخلافة منشورات حزب التحرير، د. ت، ص ١٨.

(٢) تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، م. س، ص ١٩١.

(٣) فتحي بكر في معاملة مع جريدة الديار يقول إن الحرب عاد ومّدها إلى ثلاثة عقود من الزمن أي ٣٠ سنة (حريه الديار، ١٠/٢١/١٩٩٨).

(٤) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، م. س، ص ٧٥.

(٥) منهج حزب التحرير في التغيير، م. س، ص ٤٦.

## ٤ - حزب التحرير والإسلامي الآخر

تأسس حزب التحرير على أرضية الحلاف مع الإخوان المسلمين حول دور الأخلاق في إصلاح الأمة، وقد اعتبر الإخوان حزب التحرير من أشد منافسيهم، بدرجة اتخاذ قرار بعض أي عضو من الإخوان يتصل بحزب التحرير. وقد جرت محاولات عديدة لردم هذه الهوة في الفترة ١٩٥٢ - ١٩٥٦، وصل بعضها إلى حد اقتراح اتحاد الحركتين في منظمة واحدة تدعى "الإخوة الإسلامية" لكن هذه المحاولات باءت بالفشل.

وقد شعر الإخوان لمسلمون في الأردن وفلسطين وسوريا بحظوظة حزب التحرير على مستقبلهم وأنه أصبح من أشد منافسيهم، لذلك كان من الطبيعي أن يتعرض لانتقدهم اللاذعة. استعان الإخوان المسلمون في الأردن ببعض مسؤوليهم في القاهرة لمناقشة ومواجهة حزب التحرير. وكان أول هؤلاء سعيد رمصا، صهر مؤسس الإخوان حسن البنا، الذي أحد ينتقد أفكار البهائي علناً. ثم طلب الإخوان في الأردن من سيد قطب أن يجتمع بالبهائي في القدس، فاجتمع به وعرض عليه العمل ضمن الإخوان المسلمين، فقبل البهائي على شرط أن يكون الإخوان في الأردن متعصدين عن قيادة الإخوان في القاهرة، فرفض الإخوان ذلك، عندها قال سيد قطب. "ادعوهم فيسيئون من حيث بدأ الإخوان"<sup>(١)</sup>. كما نصح مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي الإخوان بإهمال التحريريين قائلاً: "لا تجادلهم دعوهم للأيام يموتون". كما أن الشيخ محمد الحامد الأب الروحي لتيار الإسلام الراديكالي السوري، والذي كان قد أخذ موقفاً إيجابياً من البهائي، غيّر من موقفه عندما اطلع على كتابات الحزب وهاجمها من على المنبر<sup>(٢)</sup>.

وفتح مجلة حضارة الإسلام التي كانت تنطق باسم الإخوان المسلمين في سوريا صفحاتها لكتاب الإسلامي محمد سعيد رمضان الوطلي، فكتب فيها مقالة هاجم فيها حزب التحرير هجوماً شديداً، محذراً من دسائس في منتهى الخطورة والأهمية، مركزاً

(١) الأحراب والحركات والجماعات الإسلامية، م. س، ص ٧٦-٧٧. استأذ إلى صادق أمين: الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة إسلامية، عمان، د. ١٩٧٦، ص ٩٥. وصادق أمين هو الاسم المستعار الذي استخدمه في هذا الكتاب عبد الله عزم (١٩٤١ - ١٩٨٩)، وهو فلسطيني من قضاء جبس، حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر عام ١٩٧٣، وأصبح أحد أبرز صفوف الإخوان في الأردن، ثم هاجر إلى أفغانستان حيث أصبح أشهر المحاضرين لعرب، إلى أن لقي مصرعه في حادث غامض إثر تفجير سيارته.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٧.



انتقاداته على كتاب نداء حار إلى العالم الإسلامي. ورغم عداء انحدر الواسع لإبكترا، لدرحة أن البعض اتهمه بأنه يعيش "هاجس الإنكليز"، فإن لوصي يلمح في نهاية مقاله إلى عمالة الحزب للإنكليز الذين يستخدمونه في التحايل على حماس لأمة لإقامة دولة إسلامية. ثم أتبع الوطني مقالته بأخرى رفع فيها وتيرة هجومه على الحرب، وصرح باتهام الشيخ النهائي شخصياً بالاتصال بالسفارة البريطانية في لندن، وسيظل حزب التحرير المثال الحاضر في ذهن الوطني عندما يهاجم حركات إسلامية تفهم الإسلام على أنه مجرد فكرة ونظام. بينما تتغافل عن مشكلة المسممين الأساسية ولتي تتعلّق بالحقوق والوجدان، وليس لها أي تعلق بالقناعة أو الفكر<sup>(١)</sup>، أما سعيد حوى، المنظر الأساسي للرايكية الإسلامية السورية، فيحفف من لهجة الهجوم، ويغازل حرب التحرير باستخدام مصطلحاته عن "الصراع الفكري" في لعهد المكي الذي به تميز لفكر الإسلامي عن الفكر الجاهلي، لكنه مع هذا يتقده، من دون أن يسميه، لاشتراطه أن يكون للمسلمين تكتل سياسي ذو فكر واضح ومواقف من كل القضايا المطروحة، ويستعين حوى بالمودودي الذي قال "إنني لا أرى في الدنيا أشدّ خطراً وسوءاً من ربح أو جماعة يضع الدستور من غير سلطة ولا صلاحية..."<sup>(٢)</sup> وهو رأي تساء أيضاً سيد قطب في "معالم في الطريق".

كذلك انتقد عبد الله عزام في السبعينات حزب التحرير لاعتماده كلية على لفكر في جميع خطواته. فبقي نشاط الحزب "جدلياً بارداً وأقبح نفسه في جدل لا أول له ولا آخر. ولم يحدث في واقع الناس أثر يذكر... نظراً لحماض أرواح أعصابه، وإثارة الجدل والكلام على النواحي العملية"، كما يتقد مفهوم "طلب النصرة"، فصلاً عن انتقادات تتعلو بفتاوى الحرب وبعض أحكامه الفقهية<sup>(٣)</sup>.

كذلك يفعل فتحي بكر مؤسس "الجماعة الإسلامية في لسان، رغم أنه يحاول التخفيف من انتقاداته إلا أنه يجمعها ويصنفها بمحورين:

### الأول قضايا دعوية مثل:

- تركيز الحرب على النواحي الفكرية والسياسية وإهماله النواحي التربوية والروحية.

- إشغال أفراده بالجدل مع كافة الانتقادات الإسلامية.

(١) المرجع نفسه، ص ٧٨، نقلًا عن: مجلة الحضارة والإسلام، دمشق، تموز/ يوليو ١٩٦٤، سنة الخامسة، العدد الأول، ص ٣٧.

(٢) سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقاً، د. ن، ١٩٧١، ص ٤٠٢-٤٠٣.

(٣) صادق أمين، م. م، ص ١٠٠-١١٢.

- اعتماد الحرب على عوامل حارضية للوصول إلى الحكم عن طريق طلب  
انصرة.

- تخليه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- المحدودية في المعايير.

- التصور الخاطيء بأن مرحلة التثقيف ستقلهم إلى مرحلة التفاعل فمرحلة الحكم  
فهذا مخالف لسنة الله في امتحان الدعوات.

- معددة جميع الأنظمة مما ورطهم باعتقالات دائمة، فضلاً عن السرية الشديدة.

الثاني: قضايا فقهية مثل:

- تنفي الحزب لأحكام فقهية محددة وإلزام أتباعه بتبنيها.

- إحاحته النظر إلى الصور العارية.

- إحاحته تقبيل المرأة الأحبية ومصافحتها بشهوة وبغير شهوة.

- قوله بجواز أن تلبس المرأة الباروكة أو البنطال وأنها لا تكون ناشزاً إذا لم تطع  
زوجها في التخلي عن ذلك.

- قوله بجواز أن يكون القائد في الدولة المسلمة كافراً.

- قوله بحوار دفع الجزية من قبل الدولة المسلمة للدولة الكافرة.

- قوله بجواز القتال تحت راية شخص عميل تنعياً لخطئة دولة كافرة ما دام القناص  
قتالاً للكمفار.

- قوله إن الممرات المائية ومنها قناة السويس ممرات عامة لا يجوز مع أية قافلة  
من المرور فيها.

- قوله بسقوط الصلاة والصوم عن سكان الفطسين، والسجن عشر سنوات لمن  
تزوج بإحدى محارمه حرمه مؤبدة<sup>(١)</sup>.

أصبحت انتقادات هؤلاء الإخوانيين، بالإضافة إلى غيرهم، الأساس الذي شكل  
موقف التيار الإحواني والمتعاطفين معه من حزب التحرير، أما فيما يتعلق بالتأثير  
لسلفي، ورغم انتقادات الحزب الشديدة لحكم آل سعود في المملكة العربية السعودية  
وتهمهم بالعمالة للإنكليز، ثم للأميركان، فإن عبد القديم رلوم، خليفة البهدي، يعتبر  
المذهب (السلفي) الوهابي أهر من المذاهب الإسلامية وصاحبه لإمام محمد بن  
عبد الوهاب محنته بين المحنتهدين<sup>(٢)</sup>. ويشترك حزب التحرير مع التيار السلفي في تكفير  
الفلسفة والمشتغلين بها قديماً وحديثاً، كما يشترك معه في رفض الاحتفال بذكرى مولد

(١) من حديث فتحى يكن في جريدة الديار، ٢٦/١٠/١٩٩٨.

الرسول (ﷺ) واعتبار ذلك تقليداً للأحاب، ويبدو تأييد حزب التحرير واضحاً لسوري التيار السفني. الشيخين فهد بن سليمان لعودة وسفر بن عبد الرحمن لحوالي للدين نفذا مواقف الحكم السعودي في حرب الخليج، والمبادرة السعودية للسببية للفضية الفلسطينية، والتراجع عن تطبيق الشريعة في بعض جواب الحياة السعودية، كما أيد لحرب تأسيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» وهي اللجنة السعودية لمعارضة لني تأسست عام ١٩٩٣<sup>(١)</sup>.

لكن هذا لا يدفع الشيخ ناصر الدين الألباني أبرز علماء التيار السلفي في بلاد الشام إلى استثناء حزب التحرير من الانتقاد الذي يوجهه إلى جميع الحركات الإسلامية، ويخص حزب التحرير بأنه يتميز عن أي حزب إسلامي آخر في أنه يقيم للعقل الشرعي وزناً أكثر مما أقامه الإسلام له تأثراً بالمعتزلة ومن هنا جاء عدم قبول حزب التحرير بحديث الأحاد في العقائد، وهذا ما يحالف سبيل المؤمنين ويترتب عليه عدم إيمان التحويريين بعذاب القبر ومسائل أخرى<sup>(٢)</sup>.

أما مؤسس ورئيس حركة النهضة في تونس (الاتجاه الإسلامي سابقاً) الشيخ راشد الغنوشي، فيلتقي مع النبهاني في السماح للمرأة بعضوية مجلس الشورى الإسلامي لكنه ينتقد شدة السلطات الواسعة التي يمنحها لرئيس الدولة واعضائه «هو الدولة» وهو الذي يملئ جميع الصلاحيات، كما ينتقد رأي النبهاني في أن الشورى عبر وجبة على الحاكم. بل هي لمجرد الاستئناس، فيعتبر هذا الرأي يستند إلى شبهات وآراء غير قاطعة في الدلالة على ما انتهى إليه من نتيجة خطيرة وهي سلب الأمة محتمة أو ممثلة بأهل الرأي فيها حقها في التشريع<sup>(٣)</sup>.

وسبب هذه المواقف المتوترة من حزب التحرير وسط التيارات الإسلامية، يقف حزب التحرير وحده في الساحة السياسية، بلا حلفاء ولا أصدقاء، رغم أنه بدأ يميل في السنوات الأخيرة إلى تأييد التيارات «الجهادية» التي تنتقد بشدة «مداينة» الإخوان المسلمين وعملهم ضمن الدساتير القائمة، ويستثنى سيد قطب فقط من بين قادة ومنظري الإخوان ويلتقي مع تيارات الجهاد الإسلامي في تكفير لأنظمة القائمة لحكمها

(١) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، م. س. ص ٨١.

(٢) عكاشة عبد الصافي الطلي (إعداد) فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، بيروت، دار الجيل/ القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ط ٢ ١٩٩٥، ص ص ٤٧٩ و ٤٨٦ و ٣٦٢ وأيضاً ٤٨١ - ٤٨٥

(٣) راشد لغوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص ص ١٦٢ و ٢٤٤ و ١١٧.

بغير ما نزل الله وتكفير الخيار الديمقراطي<sup>(١)</sup>. أما الجبهة الإسلامية للإيقاد فقد حظيت بتأييد حزب التحرير، وهو أمر نادر الحصول. أما أشد الانتقادات من الحزب فقد سهلت على كل محاولات التجديد الإسلامي، فقد اعتبر الحزب فكر ما يسمى "النهضة" بدعة، بدءاً من «الماسوني جمان الدبس الأفغاني وتلميذه الماسوني محمد عبده» ويعتبر السهاني "تفسير المار" من تفاسير العصر الهابط. أما مفكرو العصر الحديث اندس يعتبرون نظير الحزب من "كتاب التلويت الفكري" و"كتاب البلاط"، فقد نالوا قسطاً كبيراً من الهجوم والانتقاد بدءاً بـ محمد أركون ومحمد عمارة وفهمي هويدي وخالد محمد خالد ومحمد فتحي عثمان ورضوان السيد ومحمد جابر الأنصاري<sup>(٢)</sup>، وغيرهم الذين تخصص لهم نشرات الحزب ما يلزم من نقد وتجريح.

وفيما يتعلق بإيران، فقد أيد الحزب في البداية الثورة الحميمية وارت وفود من الحزب صهران عدة مرات، لكن بعد إعلان دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، قدم لحزب مطالعة نقدية مطولة قدمها إلى الإمام الخميني ولجنة الخبراء في آب ١٩٧٩، ثم نشرها الحزب تحت عنوان "نقض مشروع الدستور الإيراني". يعتبر فيه أن واضع مسودة هذا الدستور لم يكن متصوراً لوجوب جعل أساسه العقيدة الإسلامية ولذلك لم تكن مواده مستثقة من العقيدة الإسلامية، ولا مأخوذة من كتاب الله ولا من سنة رسوله... وإما كان واضعه متصوراً لمفهوم الديمقراطية العربية التي تعتبر الأمة مصدر السلطات فهي التي لها حق التشريع، وحق الحكم والتفديد، والذي بمقتضاه وضعت الدستور بدول الغربية بما فيها أميركا<sup>(٣)</sup>. تخلص المطالعة إلى أن الدستور الإيراني ليس دستوراً إسلامياً، ولا يحول الدولة إلى دولة إسلامية ولا يحول الديار إلى دار إسلام<sup>(٤)</sup>. ويقدم بديلاً هو في الحقيقة نفس مشروع الدستور الذي وضعه النبهاني مع بداية تأسيس حزب التحرير<sup>(٥)</sup>.

ولم ينجح حكم الجبهة القومية الإسلامية في السودان ومؤسسها حسن الترابي من انتقادات حزب التحرير، الذي اعتبر النظام السوداني يخدع الشعب والمسلمين في ادعائه

(١) أبس الظهري، الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عاماً، من مطبوعات جماعة الجهاد، د. ت. والكتاب فيه تقييم وقد لمسيرة الإخوان المسلمين في مختلف المراحل، ص ١١٧ و١٢٠ و١٣ و١١٨.

(٢) الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، م. س، ص ٨٣.

(٣) نص نقض مشروع الدستور الإيراني ونص الدستور الإسلامي اللذان قدمهما حزب التحرير إلى الإمام الحميمي ولجنة الخبراء، نشرات حزب التحرير، ١٩٧٩/٨/٣٠، ص ٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ٥٤ - ١٠٩.

أنه يطبق الإسلام لأنه يقول بالتدرج والخصوصية القومية وهو لا يزال عضواً في هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها التي تلتزم بمواثيق الكفر .

وقد حلت المواقف السياسية لحرب التحرير العداء له في كل مكان، وسببت له فصيعة مع شرائح واسعة من أجهامير، علماً أنه في بداية تأسيسه وجد أيداً واسعاً خاصة في الأردن وفلسطين، إلا أن تحليلاته السياسية، التي اعتمدت على تقسيم الحكام العرب بين العمالة لأميركا والعمالة للإنكلير، مطلقاً من مقولة سعي الأولى لورثة اثنائية، والتي لم ينج منها النظام الناصري ولا حتى المقاومة الفلسطينية، أدت إلى عزلة الحرب واكتسابه لحصونات في كل الأقطار التي حاول العنصر فيها، بل أدت في كثير من الأحيان إلى ملاحقة أعضائه ودحولهم المسجون .

## ٥ - الديمقراطية وحزب التحرير

ينطلق الحزب من العداء المطلق للنظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي والشيوعي، لأنهما نظام كفر يناقض الإسلام كلياً، والدعوة إلى الموفق بين الإسلام وكفر هي دعوة صالة شكريس الكفر ولا حل إلا بالمصاولة التامة بين الإسلام وأظمة الكفر، ومنها الرأسمالية والديموقراطية والقانون المدني وما شابه ذلك، وهذا كله كفر لا بد من إزالته وإقامة حكم الإسلام<sup>(١)</sup>. ويعتبر الحزب أن دوائر الاستعمار لم تستطع إدخال النظام الديموقراطي إلى بعض بلاد المسلمين إلا بعد إيهام المسلمين وحداهم بأن هذا النظام لا يتناقض ولا يخالف الإسلام، بل إنه يتطابق مع الشورى، لذلك ببذل الحزب جهداً كبيراً لإثبات تناقض الديموقراطية مع الإسلام، وتحمل أدبيات حرب التحرير بالعديد من المواقف والمقارنات لبيان ذلك، وينسجم هذا الموقف مع السياق النظري ولبناء افكري الذي شيده مؤسس الحزب الذي يستهدف تطبيق شرع الله، والذي على أساسه بني الموقف من الديموقراطية كنظام وضعي يستهدف تثبيت دعائم نظام الكفر. ومن أبرز الكتب المعتمدة لمحاربة الديموقراطية، فضلاً عن أدبيات لمنهني لتأسيسية، ما كتبه حيفته عبد القديم رلوم، ثم ما كتبه حافظ صالح<sup>(٢)</sup> ويمكن أن نلخص ذلك الموقف على الشكل التالي:

(١) عبد القديم رلوم، الديموقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، بيروت، د. د. ١٩٩٠. أيضاً انظر: نعي الدين البهائي، الشخصية الإسلامية، مشورات حزب التحرير، د. ب

(٢) حفظ صالح، الديموقراطية وحكم الإسلام فيها، دار النهضة الإسلامية وهو كتب صدرت طبعته الأولى في لاهور - باكستان عام ١٩٨٥، ثم أعيد طبعه في بيروت عام ١٩٨٨ و١٩٩٢، وهو معتمد للتدريس داخل الحزب

١ - الديمقراطية نظام وضعي بشري تأسس على عقيدة فصل الدين عن الحياة، سما الإسلام هو النظام الذي أوحى به الله إلى رسوله.

٢ - الديمقراطية تجعل السيادة للشعب وتعتبره مصدر السلطات لنشريعة وتنفيذية والقضائية. بينما الإسلام السيادة فيه للشرع وليست بالأمة، والله هو وحده المشرع، بينما "السلطان" أي الحكم للأمة، والقضاء لدخيلة أو من ينسب.

٣ - القيادة في الديمقراطية جماعية، بينما هي في الإسلام فردية، والوزراء يشاركون في الحكم في حين أنهم في نظام الإسلام معاونون لدخيلة فقط.

٤ - استثناء الشعب في النظام الديمقراطي واجب على الحاكم وعلى مؤسسات الدولة، بينما هو في الإسلام - حسب حزب التحرير - ليس واجباً. لأن الشورى هي من المباحات، وهي معلمة وليست ملزمة.

٥ - تلتزم الحكومة في النظام الديمقراطي برأي الأكثرية وتشريعها، بينما في الإسلام لا يرجح رأي الأكثرية في كل الأمور.

٦ - أما مسألة الحريات فهي مصدر الفساد ومبيع الظلم والطغيان برأي حزب التحرير فالحرية عنده تعني "الانحدار إلى درك الحيوان" وهي تتنافى مع أساس الذي جاء به الإسلام ويقضي بأن يكون المسمم عدداً لله تعالى. ومن كمال العبودية أن يطع العبد أوامر المعبود. وصمة العبودية هذه تنفي مع ممارسة السادة دون صغط وإكراه التي تشر بها الديمقراطية<sup>(١)</sup>.

والحريات العامة التي تلخص بـ:

- حرية الاعتقاد: تتناقض مع الإسلام، لأنها تعني أن يعتقد الإنسان ما شاء وأن يتخلى عن عقيدته أو يلحد متى يشاء.

- حرية الرأي: وتعني أن يمارس الإنسان إرادته في نقض أو نقد أي رأي يخالف عقله أو هواه، وليس لأحد الحق بمنعه من ذلك وهذا يناقض عقيدة الإسلام التي يجب أن يكون أي رأي منبثقاً منها.

- حرية لشخصية وهي شر البلاء، «فهل هناك أسوأ من أن نترك للإنسان أن يتخذ إليه هواه، ينطلق من رغبة واحدة وهي إشباع كافة رغباته الجسدية دون أدنى اعتبار أو التزام.

وعليه يعتبر الحرب «أن الأصل في أفعال العباد التقيد بالحكم الشرعي» والأحكام التي تعالج الأفعال هي:

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

- الفرض: ومنه الواجب وهو ما يقاب فاعله ويعاقب تاركه.

- المندوب: وهو ما يقاب فاعله ولا يعاقب تاركه مثل التواضع..

- المباح: وهو ما خیر العبد فيه بين الفعل وتركه. مثل الأكل والمشى.

- المكروه: وهو ما نهى الشارع عنه نهياً غير جازم، يقاب تاركه ولا يعاقب فاعله. مثل التداوي بالمحرم و..

- الحرام: وهو ما نهى عنه الشارع نهياً جازماً. وهو ما يعاقب عنه ويثبت تاركه.

ولا يوجد فعل واحد ليس له في الإسلام حكم يبيحه، كما يخلص الحرب، لذلك فالحرية والديموقراطية، كفر وظلم وفسق<sup>(١)</sup>.

أما فيما يتعلق بحرية العمل السياسي وإنشاء التكتلات والجمعيات والأحزاب، فيستند حزب التحرير إلى قول الله سبحانه تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» فيعبر هذه الآية هي فرض كفاية على المسلمين، إذ أقامه البعض سقط عن الباقيين، وليس هذا الأمر فرض عين، وهو يعني وجوب أن تكون هناك جماعة بها رابطة تربط أعضائها ولها أمر واجب الطاعة. ويتابع عبد القدسي زلوم في كتابه الموسع والمبني على كتاب النهاسي، نظام الحكم في الإسلام، معتبراً أن الآية تدل على أن الأحزاب «يجب أن تكون أحراراً إسلامية تقوم على العقيدة الإسلامية وتتبنى الأحكام الشرعية، ولا يجوز أن تكون أحراراً شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية أو قومية أو وطنية أو تدعو إلى الديمقراطية أو إلى العلمانية أو إلى المساوية أو تقوم على غير العقيدة الإسلامية... وأي تكتل لا يكون منسباً لأحكام الإسلام، إنما يكون قائماً على أساس كفر وتكتلاً على أفكار كفر...»<sup>(٢)</sup> ويجب أن تكون هذه الأحزاب عينية غير سرية، «لأن الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاسبة الحكام، والعمل للوصول إلى الحكم عن طريق الأمة تكون عينية وصريحة ولا تكون في السر والخفاء»<sup>(٣)</sup>. كما يجب أن تكون أعمال هذه الأحزاب غير مادية، «لأن عملها هو القول، فهي تدعو إلى الإسلام بالقول... لذلك يجب أن تكون وسائلها سلمية، ولا تستعمل السلاح ولا تتخذ العنف وسيلة لعملها، لأن حمل سلاح في وجه الحكم عبر جائر لورود الأحاديث الناهية عن ذلك... إلا في حالة ما لو ظهر الكفر البواح الذي عندنا من الله فيه دليل...»<sup>(٤)</sup>.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) عبد القدسي زلوم، نظام الحكم في الإسلام، م. س، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٦١.

يرى حرب التحرير في دولته الإسلامية المعترضة وجوداً لما يسميه "مجلس اشورى لإسلامي" يضم أعضاء منتخبين من الذين يحملون "الدعوة الإسلامية" ويجيز العصوة فيه للمسلمين ولغير المسلمين وللذكور أو للإناث، ويحصر صلاحيات هذا المجلس بـ:

- انسياسات الداخلية للدولة ورأيه فيها يكون ملزماً، ولا دخل له في السياسة الخارجية والمالية والعسكرية.

- يمكنه إظهار "عدم الرضا" عن الولاة أو معاونين.

- يدرس ما يحيله الخليفة إليه من أحكام، لكن ما يتوصل إليه من آراء ليس ملزماً.

- للمسلمين من أعضائه فقط حق حصر المرشحين لمصب الخليفة، ويختار الشعب بعد ذلك أحد المرشحين.

إذن التوجه نحو صديق الاقتراع لا يسمى ديمقراطية في عرف حرب التحرير. انتي هي نظم متكامل مؤسس على انعلمانية، ومن لم يؤمن بهذا النظام لا يصبح ديمقراطياً بمجرد ترشيح نفسه لذلك لا يرفض الحزب من حيث المبدأ أن يرشح "المسلم" نفسه للانتخابات النيابية في بلده، في ظل الأنظمة القائمة، لكنه يشترط ليصبح هذا الأمر صحيحاً من الناحية الشرعية ما يلي:

١ - أن يعلن على الملأ - ولا تكفي النية - أن ترشيحه لا يعني أنه يؤمن بالنظام الديمقراطي، بل هو على العكس، ساع إلى كشف مفسده، والعمل على هدمه وتغييره، وإحلال النظام الإسلامي محله.

٢ - أن يكون برنامج عمله، خلال فترة ترشيحه، ترجمة أمية لهذا المعنى.

٣ - أن لا يتعاون مع الداعمين لنظام الكفر، فلا يشترك في قائمة واحدة مع مرشحين علمانيين.

ويحصل إلى أن المرشح لمسلم الذي لا يحقق هذه الشروط "يحرم على المسلمين انتخابه، وبطبيعة الحال يحرم على المسلمين انتخاب مرشحين علمانيين أو فساق أو غير مسلمين، لأن في ذلك تدعيماً لنظام الكفر"<sup>(١)</sup>.

أما للديموقراطية داخل حزب التحرير، فهي طبعاً غير موجودة، انسجماً مع نظرة الحزب، حتى في صورة الشورى التي تبقى معلمة لا منزمة، مما تسبب في خروج بعض أعضاء لجنة القيادة كداود حمدان ونمر المصري اللذين أحذا منذ أوئل

(١) "الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات انشائية"، بيان صادر عن حزب التحرير في ١/٨/١٩٩٢.



عام ١٩٥٦ بالتذمر من فردية الشيخ السبهاني وتقريره سياسات الحزب ومواقفه من دون العودة إلى لجنة القيادة، ونشكيكه بقدرات الآخرين وتوسطه. وأحد حمدان والمصري يتحدثان بهذه الآراء وينشرانها بين الأعضاء. وجرّت نقاشات طويلة مع السهاني طرحت فيها فكرة القيادة الجماعية، لكنه لم يقلل تأثير حجج عن موافقه مما أدى لحروج حمدان والمصري من الحزب، كما خرج أعضاء آخرون كحالد لحسن. وسوف يسجل الشيخ السهاني فيما بعد رأيه في «أن واقع القيادة أنها فردية ليس غير، ولا يمكن أن تكون جماعية ولا يحال من الأحوال. وحتى ولو جعلت جماعية، أو سميت جماعية، فإن سير الحكم نفسه يحول القيادة إلى قيادة فردية لأنه لا يمكن أن تكون إلا فردية»<sup>(١)</sup>. ثم يعود عبد القديم رلوم في شرحه وترسيبه المذكور سابقاً إلى تخصيص فصل بعنوان. القيادة في الإسلام فردية وليست جماعية، معتبراً «الحديث عن إقامة رئاسة جماعية باسم مجلس أو لجنة أو هيئة إدارية أو ما شاكل ذلك، تكون له صلاحيات الرئاسة، فذلك يخالف الحكم الشرعي.. لأنها تكون قد جعلت الإمارة جماعية وذلك حرام بصح الأحاديث.. أما إذا كانت من أجل حمل الأعباء والمنقشة في الأمور والقيام بالشورى فإن ذلك جائز وهو من الإسلام»<sup>(٢)</sup>. عمنه بأن للموضوع مبحثاً تفصيلياً، يختص فيه إلى أن الشورى ليست واحدة بل مدونة أو مساحة. وأنه يحور للخليفة أن يلزم نفسه بها في كل الأمور أو في بعضها<sup>(٣)</sup>، وأنه في الأمور الفكرية أو أمور الحرب والرأي والمكبدة والأمور الفنية فإن رأي الأكثرية غير ملزم له، كذلك فيما يتعلق بما يتبناه الخليفة من أحكام سرعة وقوانين. حيث يبقى هو صاحب القرار<sup>(٤)</sup>.

أما التركيب التنظيمي للحزب فهو غير واضح لاعتماده السرية لمطابقة، لكن أحد قياديه حدث عن ثلاثة أجهزة يقوم عليها الحزب الجهاز الأول هو لجنة القيادة، وهذه ليس لها مكان تستقر فيه وتتوحد حيثما يقتضي وجودها. بعد لجنة القيادة هناك لجنة ولاية، أي كل ولاية أو فطر ينتخب أعضاء الحرب فيه ممثلين عنهم من خمسة إلى ثمانية ليكونوا لجنة ولاية تقوم على رعاية شؤون الحرب في هذه الولاية ومرتبطة ارتباطاً كاملاً بالقيادة، ومهمتها على جانبين: الأول رعاية الدجان التحتية، والثاني الاتصال بالوسط السياسي في القطر الذي تعيش فيه والتعايش مع واقعه. والدجة الثالثة هي

(١) عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام، م. س، ص ١٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ص ٢٢٠ - ٢٢١.

البحار لمحلية. وهي لجان مؤلفة من ثلاثة إلى خمسة أعضاء. تتواجد في المدن الكبيرة ولأحياء، مهمتها العمل على رعاية أعضاء الحزب وكسب أعضاء حدد وتدريبهم ثقافة الحزب<sup>(١)</sup>.

يمكن القول إن للحزب مواقع انتشار في كل من الأردن وفلسطين، حيث كان حضوره بارزاً في الخمسينات والستينات، ثم في سوريا والعراق ولسان، كما كان لحضوره المفاجئ في مصر ومسؤولته عن حادثة الكلية الفنية العسكرية التي فدها صالح سرية<sup>(٢)</sup> عام ١٩٧٤، دوي كبير، فقد هاجم مئة من أعضائه الكلية العسكرية بهدف الاستيلاء على أسلحة تمكهم من الرجف على قاعة اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي حيث كان أنور السادات مجتمعاً مع أركان الدولة، إلا أن المحاولة فشلت وأعدم سرية في ١٩٧٦. وكان لهذه العملية الأثر البالغ في تسيط تيارات العمل الإسلامي المسلح. وبوحد للحزب أيضاً نشاط في كل من تونس وليبيا والمغرب وتركيا. وللحزب نشاط بارز في بريطانيا بقيادة عمر بكري، اندي انفصل عن الحزب وتأسس حركة "لمهاجرون"، إلا أنه لا يزال يلزم برؤية الحزب الفكرية، وللحزب أيضاً امتدادات في ألمانيا وأستراليا وكندا واندسارك وبلجيكا والمسا

## ٦ - حزب التحرير وخصوصية الساحة اللبنانية

تشرت أفكار الحزب في لبنان منذ الخمسينات، ولعب لطلبة الأردنيون في الجامعات اللبنانية دوراً مهماً في ذلك، فضلاً عن أن الشيخ البهدي كان كثير التردد، بل أقام إلى مرة في بيروت حيث زوجته اللبنانية<sup>(٣)</sup>، فضلاً عن دمشق، إلى أن استقر ببيروت حتى وفاته. وقد حصل الحزب على ترخيص بمزاولة نشاطه السياسي عام ١٩٥٩ بناء على طلب تقدم به عدد من أوائل الأعضاء السابيين وهم. علي فخر الدين (لدي ترشح فيما بعد لعضوية المجلس النيابي في لسان) وطلال الساط، ومصطفى صالح ومصطفى الحاس ومنصور حيدر. كما عُرف من وحوه الحزب يوسف بعدراني لذي ترشح للنيابة أيضاً.

وعلى الرغم من موقف الحزب المنفتح على الشيعة واعتداه المذهب الجعفري

(١) «حركات الإسلامية في لبنان، ملف الشراع، م. س. ص ١٧٨.

(٢) أنس صالح سرية حلايا سطيمية عديدة، عُرفت باسم «شباب محمد»، وأصدر مؤلفه الصغر رسالة لإيمان، وهي الوثيقة الأساسية للجماعة، وفيها يتبنّى معاهيم حزب التحرر وأفكاره بشكل واضح.

(٣) مصدر رخص ذكر اسمه، استناداً إلى: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، م. س. ص ٩٢.

الاثني عشري مذهباً إسلامياً مقبولاً، ونجاحه في استقطاب بعض الشيعة إلى صفوفه، إلا أن انتشاره الأساسي كان في الوسط السني اللبناني والفلسطيني<sup>(١)</sup>، في طرابلس خصوصاً، وبشكل أضعف في كل من بيروت وصيدا. وعرف للحزب منذ أوائل الستينات صحيفة أسبوعية أصدرها من بيروت أسماها **الحضارة**، ومنذ ١٩٨٧ يصدر مجلة شهرية باسم **الوعي**، كما أسس دور نشر عيت بطاعة كتبه، كدار النهضة ودار الأمة.

ينظر حزب التحرير إلى لبنان بأنه صيغة العرب، وحد كرأس جسر له. ببنتلق منه لمنطقة، ولضمانة ذلك جيء بطائفة معينة ووضعوها على رأس السلطة فيه. وهذا الوضع خلق مشكلتين:

- الأولى: وجود لبنان ككيان لأنه فصل عن محيطه. لذلك حكم عليه بالموت  
الثانية: وجود أقلية على رأس الحكم فيه، مما يخلق صراعاً دائماً نتيجة لهذا التحكم<sup>(٢)</sup>.

وقد عبر الحزب عن موقفه هذا بشكل صريح، عندما قدم للرئيس رشيد كرامي عام ١٩٧٥، وفي فترة تشغيل لجنة الحوار لبحث الأزمة اللبنانية إ قدم لهذه الهيئة مذكرة أعلن فيها «أن المشكلة تحل فقط بصم لبنان إلى سوريا وهد، ينهي كل شيء». وقد وزع الحزب موقفه هذا وقام بحملة إعلامية واسعة لتعظيمه وكان شعاره الشهير حينها: **الحل الحذري للبنان بضمه جميعه إلى سوريا**. يعتبر الحزب هذا الحل يؤدي إلى تدوين المسيحيين في لبنان ضمن أقلية مسلمة مما ينزع فينير الاستقطاب الطائفي الذي أسس دعائمه الاستعمار. وقام في مبييل ذلك بتقديم المذكرة نفسها إلى مجلس النواب اللبناني وإلى الاتصال بمجموعة كبيرة من النواب. ويعتقد الحزب أن لبنان «لا يصلح لقيام دولة إسلامية لأنه لا نوحده فيه مفومات دولة، وليس لأنه يوحد فيه تعدد طوائف لأنه ما أسهل أن تجتمع هذه الطوائف على فكرة معينة، لكنه لا يوحد فيه مفومات دولة إسلامية تعيش ولو ليوم واحد». لذلك فعمل الحزب يقتصر على «تهيئة الناس للانضمام إلى الفطر الآخر الذي يصلح»<sup>(٣)</sup>.

كذلك امتنع الحزب عن القيام بأي دور قتالي أو عسكري في الحرب اللبنانية سواء في الداخل أو في الجنوب بمواجهة العدو الإسرائيلي، وبقي يعتبر أنه لا يصح أن يستعين بالسلاح كي ينشر أفكاره ومبادئه وكل ما يقوم به الحزب هو «نشر فكرة وإيمان

(١) مع أن الحرب يشير إلى أن عدد الشيعة فيه أكثر من عدد السنة انظر الحركات الإسلامية في لبنان، م. س، مقابلة مع أحد قيادات حزب التحرير، ص ١٧٦.

(٢) الحركات الإسلامية في لبنان، م. س. ص ١٧٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٧.

ولا دحل له ككل ما يحري من أعمال عسكرية على الساحة إطلاقاً أي كان سببها ومصدها». ويعتبر المنظمات الفلسطينية كقوى عسكرية تمارس "الدجل" وتعمل لامتناس بقمة لأمة ولتضليل الناس عن كيفية مقاتلة إسرائيل وإزالتها. فالحرب لمدني لا يلحاً إلى العمل العسكري «إلا في النقطة الأخيرة حين فوزه لاستلام الحكم فقط». وبالتالي فالادعاء بأن العمل القذائي يواجه إسرائيل "دجل"، ولا نحتجه «إلا أثناء وجود دولة محنصة تصّر على مقاتلة إسرائيل كرديف لجيشه يعمل خلف حطوط العدو»<sup>(١)</sup>.

أما عن موقف الحرب من الأحزاب والتكتلات الإسلامية العاملة في الساحة اللبنانية فيقول: «لا ننظر لها على أنها موجودة. نحن نتصل بهم كأفراد مسلمين فقط». وفيما يحتص دار الفتوى فالتعامل معها يتم «أي مؤسسة رسمية، أي عندما نتصل بالمفتي فإنما فعل ذلك لتحذيره من أمر معين أو لمحاسنته على عمل قام به»<sup>(٢)</sup>.

ويعمل شباب حرب التحرير منذ أواسط الثمانينات تحت اسم «رابطة» نوعي لثقافية» وهي ذلت ترحيصاً رسمياً للعمل في لبنان، وهي مشط في الأوساط الطائفية والسياسية والثقافية. وتهدف كما يحدد نظامها «إلى العمل على تصحيح المفاهيم وتنقيتها وبشر الفكر الإسلامي، وتتصدى للأفكار الزائفة والدعوات الدخيلة. كما تهدف إلى تشكيل الرأي العام الإسلامي إسهاماً في بناء المجتمع الإسلامي». ومن خلال مناصرة بعض أدبيات «رابطة الوعي»<sup>(٣)</sup>، يتبين بوضوح أنها لا تحوي على أية إضافة عما احوته الكتب التأسيسية، بل هي تلخيص تسيطي لها يناسب الجيل الجديد والطلاب.

أما موقف حزب التحرير من الانتخابات النيابية في لبنان فيعتبر عنه كُتَيْب صادر عن الحرب<sup>(٤)</sup> ويمكن تلخيصه بالنقاط التالية:

- يعتبر لسلطة السفيديّة الممثلة برئاسة الجمهورية والحكومة رئيساً ووزراء، ثم الأجهزة الإدارية التي تخضع لسلطتهم يعملون بموجب الدستور والقوانين لوضعية، وهي ليست من عند الله، وهي في نظر الشرع حكم طواعيت لأنهم

(١) من نص «مقابلة مع أحد قيادات حرب التحرير، المرحع نفسه، ص ١٧٤.

(٢) المرحع نفسه، ص ١٧٩.

(٣) ومنها: الإسلام، نظام الحياة والمجتمع والدولة، وحكم الإسلام في القومية والوطنية لمؤلفه أحمد النقص، والمصادر عن دار الأمة، ط ٢٠٠٣.

(٤) الحكم، شرعي في الانتخابات النيابية اللبنانية، حرب التحرير - ولاية لبنان، ١٠ حمادى لأولى ١٤٢١هـ / ١٠ آب ٢٠٠٠م.

يحكمون بغير ما أنزل الله. وبالتالي لا يجوز للمسلم أن يكون رئيساً للجمهورية ولا رئيساً للحكومة ولا وزيراً في مجلس الوزراء<sup>(١)</sup>.

- أم السلطة القضائية، فما يتعلق بالمحاكم المدنية فإذ قصتها يفصلون الحصومات بالقوانين الوضعية، وهذا حرام لأنه من الطاعوت. أم قصة المحاكم الشرعية فعملهم حائز وليس حراماً وذلك لأنه يحكم بما أنزل الله<sup>(٢)</sup>.

- أما سلطة التشريعية الممثلة بمجلس النواب المؤسس على النظام لديمقراطي الذي يجعل السيادة للشعب، فهو يناقض الإسلام من الأساس لأنه لا يحق لأحد أن يشارك الله تعالى في التشريع. لذلك لا وجود لسلطة تشريعية في جهاز لدولة في نظام الإسلام - وفق رؤية الحرب - إلا بمعنى أحد الأحكام الشرعية مما جاء به الإسلام. بناء على ذلك، إذا دخل المسلم إلى البرلمان مقرأ لهذا النظام، كان أثماً بلا شك<sup>(٣)</sup>.

- إذا اختار النائب المسلم تشريعاً أو قانوناً وضعياً وصوّت لصالحه كن أثم، وينطبق عليه أنه طاعوت. أما إذا رفض وصوّت ضده فلا يقع في هذه لمعصية.

- ويعتبر الحزب أنه «وبما أن رئيس الجمهورية هي لبنان نصراني أي كافر، وبما أنه يحكم بالدستور والقوانين الوضعية، أي بغير ما أنزل الله، فإن نشأ الذي ينتخب رئيساً للجمهورية على هذه الحال يكون أثماً من ناحيتين: أولاً لأنه تولى كافرأ ورضي بأن يكون حاكماً له وثانياً أنه رضي بأن يحكم بغير ما أنزل الله، أي بالكفر»<sup>(٤)</sup>.

- إن أعطى النائب المسلم ثقته للحكومة يعتبر أثماً لأنه يمسح ثقته لحكومة تحكم بدستور وقوانين وضعية وبالتالي تحكم بالكفر. وإن حاسب النائب المسلم الحكومة على تقصيرها في تطبيق أي قانون وضعي كان أيضاً كافرأ لأنه يهاب بتطبيق قوانين الكفر. وإن قصر في محاسبتها يكون أثماً أيضاً. وعليه مطالبتها بتبني الإسلام وتطبيقه ليرفع عن نفسه الإثم.

- ومع ذلك يعتبر الحزب أنه يجوز للمسلم الدخول إلى البرلمان إذا تقيّد بالشروط التالية:

أ - أن يصرح حلال حملته الانتخابية أمام الناس جميعاً أنه يعتبر النظام لقائم نظام كفر وأنه يرفضه من أساسه.

(١) المرجع نفسه، ص ٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤.

ب - أن لا يقترح أي قانون وضعي ولا يصوّت لصالحه.

ح - أن لا ينتخب أي رئيس للجمهورية طالما أنه كافر ويريد الحكم بالدستور اللبناني والقوانين المنشقة عنه.

د - أن لا يمنح الثقة لأية حكومة.

هـ - أن يحاسب السلطة التنفيذية على أي قرار أو إجراء مخالف للشرع وأن يتمتع عن مطالبتها بتطبيق القوانين الوضعية<sup>(١)</sup>.

لا يجوز للمسلم برأي حزب التحرير أن يترشح للنيابة بغير هذه الشروط ولا يجوز للمسلمين أن يقترعو لأي مرشح لا يلتزم بهذه الأحكام الشرعية وإلا من يحالف ذلك يكن مشاركاً في الإثم العظيم.

كذلك لا يجوز أن يتحالف المرشح المسلم مع الكافرين - غير المسلمين - والعلمانيين، لأنه بذلك يدعو النخب من المسلمين إلى انتخابهم، ولا يجوز قطعاً أن يتقرب من الجهات السافذة والحاكمة وأن يمتلئها من أحل إدراج اسمه على لوائح مرشحينها<sup>(٢)</sup>.

يخلص الحزب إلى اعتبار أن قوة المسلمين لا تأتي من وصول نائب إلى البرلمان معتبراً أن السماح بوصول بعض وجوه التيار الإسلامي إلى البرلمان اللبناني كان يستهدف ستيعاب الحركة الإسلامية وحرفها عن طريقها، ويرفض حجج البعض، والمقصود الجماعة الإسلامية وجمعية المشاريع الإسلامية، الذين يقولون إن المشاركة تفتح المجال لتقديم الخدمات للمسلمين في لبنان كإصلاح الطرق والمحارير والكهرباء وغيرها، معتبراً أن هذا التفكير في غاية الانخفاض إذ يتوسل الوسائل المحرمة من أجل تحقيق بعض الأهداف الجزئية التافهة التي يتوهم أو يخادع بتحقيقها ويتجاهل إزاءها الأزمات والمصاعب والكوارث التي تلت بالأمّة في كل بقاع الأرض<sup>(٣)</sup>. وهو يسخر مما يظنه البعض من أن الوصول إلى الحكم وإقامة الدولة الإسلامية قد يكون طريقه البرلمان، فهذا بظرفه هرطقة فارغة. لأن واقع البرلمان اللبناني يؤكد استحالة ذلك فأغلبية أعضائه ليسوا من المسلمين<sup>(٤)</sup>. كما يرفض بشدة فتاوى التكيف مع الواقع الفاسد وترقيع هذا الواقع ومقولات انتخاب السيء مقابل الأسوأ قياساً على قاعدة أهون الشرين، التي تصرف المسلمين عن العمل الجدي للتغيير الجذري.

على صوء هذه الشروط رشح الحزب في لبنان في الستينات عني فخر الدين ثم

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣.

(١) المرجع نفسه، ص ٨ - ٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

يوسف بعلراسي في بيروت، كما رشح الشيخ عثمان صافي في طرابلس. إلا أنه في التسعينات وبعد اتفاق الطائف لم يشارك في أي عملية انتخابية بانية، ولم يعرف له مرشحون معلنون في الانتخابات البلدية التي جرت عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٤، إلا أنه كان في كل موسم انتخابي يكثف من منشوراته التي تحدد الموقف الشرعي اندي يتناه من الانتخابات.

ومع ذلك تعزز الحزب في لبنان إلى سلسلة من الملاحظات اعتقر فيها عدد من قياداته وأخرها كانت إثر ريادة رئيس الحكومة العراقية المؤقتة إلى بيروت في تموز/ يوليو ٢٠٠٤ حيث قام الحزب باعتصام في طرابلس استنكاراً لهذه الزيارة وقد طالت الاعتقالات عدداً من قياداته المعروفة، بينهم رئيس المكتب الإعلامي في حزب لتحرير أيمن القادري والأستاذ أحمد القصص أحد الناشطين في رابطة الوعي الإسلامي وغيرهم.

## خاتمة

يمكن القول إن سيرة حزب التحرير شهدت في بداياتها في الخمسينات نجاحاً مهماً خاصة في الأوساط الشبانية والطلابية، وهي نافست الإخوان المسلمين وخاصة في الأردن وسوريا ولبنان. إلا أن حمود الحزب على نمطية معينة، وبصراره على التمايز عن بقية الحركات الإسلامية، والمواقف الحادة والحاسمة التي اتحدها، وبصراره على دور "الأفكار" في تغيير المجتمعات، أدى إلى بناء عقلية دوعمائية ثابتة، يكرر فيها أعضاؤه نفس المفاهيم، بل نفس المصطلحات التي وضعها الشيخ النبهاني مطلع الخمسينات، بحيث أصبح أعضاء الحزب أشبه بعناصر مستسخنة، حافظة ومرددة لمقولات على شكل قوالب أو وصفات جاهزة على شاكله لعة لكل سؤال جواب.

وإذا كان الحزب يشدد على ضرورة الوعي السياسي لكونه حزباً سياسياً، إلا أنه في كل موافقه كان يستعمل مفتاح الكفر والإيمان، حتى في القضاب المستجدة والخلافية والتي تحتل اجتهدات بشرية عرضة للخطأ والصواب، فلم يعمق تحليلاته التي بقيت أسيرة لفهم الخمسيني القائم على نظرية المؤامرة والتخوين، والتي اتخذت لدى الحزب شكلاً متضخماً، واستخدماً مغرطاً، بل تحولت مقولات التخوين والمؤامرة إلى بناء متكامل يقرأ التاريخ القديم والمعاصر، مستبعداً النقد الذاتي والتقويم الموضوعي، وهي تمثلت في قراءته السياسية منذ الخمسينات من القرن المنصرم التي قامت على تحصيل ثابت يقوم على "تنزيل" كل الصراعات في العالم الإسلامي على مؤامرات خارجية وتجاوز ثنائي الأبعاد بين إككترا الآفلة وأميركا الناهضة الساعية إلى وراثته نفودها ومستعمراتها في العالم.

وإذا كان حرب التحرير تميز منذ انطلاقتها تشديده على الفكر ولسياسة، فإنه قدّم أطروحة مغلفة، لكنها شديدة التماسك، شيد عمارتها الشيخ النبهاني، في مواجهة الطرح لتسيطي الشعبي الذي تميز به الإخوان المسلمون في المشرق العربي، وهو بهذا مثل طرحاً أشد صلابة وجذرية من الناحية النظرية، بمواجهة المبيعة الإخوانية الملتسمة فكرياً وسياسياً تجاه قضايا المشاركة والديموقراطية وتكفير الحكام والأنظمة وغيرها، وهذا ما جعل الحزب أكثر قرباً من التيارات "الجهادية" التي فزحت تحت عباءة الإخوان المسلمين وخدح شرعيتها، بدءاً بسيد قطب الذي أثر في طروحات حرب التحرير بشكل واضح، كما تأثر هو بدوره ببعض المقولات التحريرية "التكفيرية"، وانتهاء بحركة الجهاد الإسلامي المصرية وجهة الإنفاذ الإسلامية في الجزائر.

إلا أن التطور الملفت في الخطاب الإسلامي، والإضافات الفكرية والسياسية في إصار تجديد هذا الخطاب، والتي قدمها قادة إسلاميون من موقع المراجعة والنقد والتقويم، حمل من "حجوبة" حزب التحرير، نخبوية باهتة، متكلسة، مكررة لقوالب فكرية، تحاورتها التطورات الفكرية والاجتهادية العادئة في ساحة لعمل الإسلامي، لدي لم يعد عملاً "تظهيرياً" بل أصبح حركة تعبر عن تيار أخذ في التصاعد، مما جعل نخبوية حزب التحرير، نخبوية معزولة، عاجزة عن استقطاب المتفعين المسلمين وافتحام لحياة الإسلامية بخطاب عملاني لا "نظري" يخلق في فضاء افترصي، يكرر أكثر مما ينتج، ويردد أكثر مما يحتشد، وكان الزمن قد توقف عند لحظة إبداع الشيخ لمؤسس و"حفظ" الطلاب والمريدين.

وتفاقم الأمر مع بروز العشرات من التنظيمات الإسلامية اإراديكالية لنبي قدمت حطناً "جهادياً" وتكفيرياً أكثر عمقاً وأغنى خيالاً، لكنه لم يكتف بكونه حطناً فكرياً، بل ترحم خطابه أعمالاً مادية، أصفت عليه روحاً تصحوية استشهادية تضرجت بالدماء، وهو ما كن يؤحله الحرب ولا بحيزه اعتماداً على نظرية "المرحل"، في مواجهة الأنظمة الكافرة في "الداخل" الإسلامي وفي "دار الكفر"، حيث تدور الموجهة مع "إمبرطورية اشتر الأميركية" والتي لم تنته أوزارها بعد، مما جعل حزب التحرير متخلفاً عنهم لاكتفائه بالتظهير التكفيري. وبعدها كان هذا الأمر "مبزة" تقدمه وتفوقه في الخمسينيات، أصبح اليوم أقل حاذبية لدى هذا التيار الإسلامي اإرافض الذي يعتمد "الجهاد" منهجاً، بل ما كان "مبزة" ثورية في الخمسينيات أصبح مشكوكاً بمصداقته في مواجهة الكفر ودوله بدءاً من التسعينات، ومتهماً بالشيخوخة والمثالية مطلع هذا القرن الجديد.

يبدو "المجتمع" الواقعي في حركته الموضوعية، الغائب الأكبر في النص والعقل



"التحريري"، وربما في النص والعقل الحزبي الإسلامي عموماً. فلا ينظر إليه كقوة فاعلة تصنع الدولة، أو كصاحب مصلحة أساسية في التغيير، بل هو أفراد يشكل اجتماعهم "جماعة" بلا ديمامية خاصة. لا تجد تعبيراً لها إلا بالدولة في منظومة التحريريين الفكرية. وإذا كانت الدولة عملياً هي أحد تجليات المجتمع بصورة أو بآخرى، فإن العقلية "النجابية" وعمل "الصعوة" يؤدي في أحسن الأحوال إلى استنبات "هوامش" على حركة المجتمع، تفكر لنفسها وتضر لمجتمعها الخاص، وهذا ما يؤدي إلى إفقار مشروع التغيير المرتجى ودفعه باتجاه الطريق المسدود.

وما لم تقرأ "الخنة" في كتاب "المجتمع" ومعطياته الاقتصادية وحاجاته الحياتية وضروراته الإنسانية، فلن تستطيع أن تقيم نبياتاً سياسياً على شكل "دولة" مهما كانت هوية هذه الدولة ورسالتها. فهدف السياسة الرئيسي، مهما كانت الشعارات، ليس تغيير أفكار الناس واعتقاداتهم، بل رعاية مصالحهم بالاستناد إلى روح المجتمع الثقافية والحضارية.

أما تغيير عقائد الناس وصياغة عقولهم وضمائرهم فهو هدف الدين والأحزاب الإسلامية، كغيرها من الأحزاب، فيما لو نجحت في امتلاك السلطة، سوف نجد نفسها منذ لحظة وصولها مطالبة بمنجزات تؤمن حقوق الناس الفردية والاجتماعية. والدولة مؤسسة عملية وليست فكرة عقيدية، ولا يمكن الاقتصار بوظيفتها على الجانب الوعطي والأخلاقي أو الرسالي وعلى إقامة الحدود والأحكام. فتطبيق هذه الإجراءات ليس فعلاً سحريراً يقصي على مشاكل الفقر والظلم والتخلف الاجتماعي والاقتصادي. والدولة مهما كانت فلسفتها سوف تجد نفسها في مواجهة مع الشعب ما لم تحقق ما يؤمن للناس العدل الاجتماعي والسياسي.

# الفصل السابع

## التيارات السلفية.. في البحث عن الفرقة الناجية

- ١ - الإطار العقائدي والفقه
- ٢ - السلفية التاريخية . (التيار)
- ٣ - السلفية المدرسية . . (الحركة)
- ٤ - لطيف السلفي . . افتراقات ومفارقات
- ٥ - حاكمية الله وعقيدة الولاء والبراء
- ٦ - ولادة السلفية الجهادية . . (الفرقة الناجية)
- ٧ - إشكالية المنهج السلفي
- ٨ - السلفيون الوهابيون في لبنان
- ٩ - السلفية الجهادية في لبنان



### ١ - الإطار العقائدي والفقه

مفهوم السلفية من أكثر المعاهيم التي تعرضت للنقاش في معرض دراسة الحركات الإسلامية لمعاصرة، ومع ذلك لا يزال هذا المفهوم ملتصقاً عند الكثيرين. وإذا كنا سنعرض في هذا الفصل للتيار السلفي في لبنان، فإن هذا يحرص أن نقوم أولاً بتحرير المفهوم وتحديده.

ما هي السلفية؟ إن كلمة السلف تحمل معنى نسبياً. فكل زمن من الأزمان سالف بالنسبة للأزمنة الآتية في أعقابها، وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقتة ومرّت من قبله. لكن المعنى الاصطلاحي يستخدم للدلالة على أفضل العصور الإسلامية وأولها بالاعتناء والاتباع، وهي القرون الثلاثة الأولى من عمر الأمة الإسلامية. والسند بذلك يعود إلى الحديث النبوي الذي رواه الشيخان عن رواية عبد الله بن مسعود: «خير

الباس قربي، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. ثم يحيء أقوام تسق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته».

والمراد من الدعوة السلفية كما يقول محمد سعيد رمضان البوطي «أن نربط عقولنا وسلوكنا برابطة الولاء للسلف والافتداء بهم، والاضباط بقواعد فهمهم لنصوص والتقييد بكل ما اتفق عليه جميعهم أو حلهم من المبادئ الاعتقادية والأحكام السلوكية. ونند كل ما يخالف ذلك مما امتدعه المضللون أو الجاهلون»<sup>(١)</sup>. والواقع أن البوطي في كتابه هذا تعرض لانتقادات واسعة من السلفيين. فالمتابع للطرح السلفي في المجتمعات العربية يلاحظ مدى المساحة المتزايدة التي بدأ يحتلها هذا الطرح على المستوى الفكري والسياسي. لكن البارر أيضاً أن التجمعات والتيارات السلفية قليلة الاهتمام بوسائل النشر والدراسة الأكاديمية. وحتى مع استخدام هذه التيارات للوسائط الجديدة في النقاش والحوار إلا أن ميادين النشاط السلفي الفكري لا تزال تعاني في العالب من فقر الاهتمام في التعريف عن نفسها بشكل واضح، وربما يعود هذا الأمر إلى لتنوع المترايد في الاتساع بين المجموعات السلفية وهو ما سوف نحاول رصده في هذا الفصل.

وللأسباب السابقة يستخدم مصطلح السلفية بمعانٍ ومقاصد وإسقاطات مختلفة، سعاً للخلفية الفكرية للجهة التي تستخدم المصطلح. فهناك من يستخدم المصطلح للدلالة على المتشدين أو الأصوليين وغالباً ما يصدر ذلك عن غير المتخصصين في الفكر الإسلامي. وهناك آخرون يستخدمون هذا المصطلح بمعنى الجماعات التي تنبذ المذهب الفقهية، وهو استخدام صحيح وسائد ولكن قبل أن ينتشر التيار السلفي على شكل فكر شامل. وهناك المعنى الحربي للظاهرة الذي يرمز لجماعات محددة تعمل تحت هذا الاسم بشكل صريح. ثم هناك المعنى الأكثر تحديداً الذي يد عن جميع التيارات التي ترفع شعار الالتزام بالدليل الشرعي وتنادي باتباع مذهب السلف الصالح، وتعر عن هذا الفهم جماعات حركية وشخصيات معاصرة مؤثرة من خلال فكر مكتوب ومدون ومنتشر بدون جهاز حركي. والواقع أنه لا يزال هناك جدل ساخن حول تحديد مفهوم السلفية، وهو جدل يمتد على نطاق واسع ضمن التيار السلفي نفسه وربما يفوق مسافة اختلاف بين السلفيين وغيرهم. فهناك جماعات منهم تؤمن بالنسب المطلق للأنظمة الحاكمة في العالم العربي وتعتبر طاعة الحاكم حراً من الدين، في حين ترفض جماعات أخرى الأنظمة رفضاً مطلقاً وتعتبر الجهاد ضدها حراً من الدين. وتبعاً لاختلاف الموقف السياسي من الأنظمة الحاكمة ضمن هذا التيار، يعكس الاختلاف في

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤، ص ١١.

موقف هذه الجماعات من الديمقراطية ومن مسائل أخرى كالجهاد واستخدام لعنف واندولة والخلافة. ولكن مع هذا الاختلاف الواسع تبقى مسألة الدليل الشرعي ومنهج السلف قضايا مركزية عند كل التيارات السلفية<sup>(١)</sup>. ومن المفيد تقديم الإطار التاريخي الذي نشأ فيه هذا التيار لأنه يلقي لأضواء على مكوناته الفكرية الأولى وعلى مسارات التطور التي مر بها.

لم يستخدم مصطلح "السلفية" تاريخياً. بل إن المتصفح للمراجع التاريخية لا يجد فرقاً ديبية عرفت بهذا الاسم على شاكلة فرق الشيعة أو انمعتزلة أو الخوارج، وإنما يجد لفظ "السلف" الذي ورد عرضاً في البداية عند أنصار المانكية ولحنبلية من لمذاهب المسية وهي سياق المجادلات التي وقعت بين هؤلاء مع أهل الاعتزال. وخاصة في بعض المسائل العقائدية كخلق القرآن والقول بنفي الصفات عن الذات الإلهية، أو مسألة القضاء ولقدر في أفعال الإنسان. ولعل الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ) هو أول فقهاء أهل السنة الذي ذكر باضطراد هذه الكلمة "سلف". وقد عرف عنه مثلاً أنه احتج بقول السلف في مسألة خلق القرآن قائلاً: "نقد روي عن غير واحد من سمعنا أنهم كانوا يقولون القرآن... كلام الله عبر مخلوق، وهو الذي أذهب إليه" وهو فصلاً عن ذلك كان يدعو إلى تصحيح ما اعتبره اسحر فاً في فهم العقيدة الإسلامية وفي تأويل النصوص الذي ذهب به الفلاسفة والمعتزلة وأهل لرأي بعيداً حسب اعتقده. بقيت كلمة "سلف" غامضة المعنى وعاية ما يستمد منها عنده، أنهم طائفة من أصحاب الرسول أو أتباعهم ممن تقدموا في الزمن عن بن حنبل نفسه، ممن لا يقبلون الجدل العقلي في هذه المسألة.

## ٢ - السلفية التاريخية

في هذه المرحلة يمكن التقاط الذور الأولى للدعوة السلفية باعتبار السلف الصالح هم أصحاب الوصاية في تأويل النص وتفسيره. إلا أن محطة ثانية دفعت هذا التيار إلى التبلور عقب سقوط بغداد على أيدي التتار عام ٦٥٦هـ، بهية لخلافة العباسية، حيث يحتمل ابن تيمية ومدرسته (٦٦١ - ٧٢٨هـ) أهل البدع من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة مسؤولية الكارثة، ويشن عليهم حملة عيمة داعياً إلى إحياء عقيدة لسلف ومنهجهم. ومع ابن تيمية اكتمل نضوج ما يعرف بالسلفية التاريخية

(١) سعد لعفي، «اعتراضات السلفيين على الديمقراطية». دراهم صحر كتاب: أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، تحرير علي الكواري، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٤، ص ٦٩.

وتبلور المنهج مفصلاً عن قواعده وقضايه بصورة جلية، وحدّد التالي الطريق لكل السلفيين الذين حاولوا من بعده<sup>(١)</sup>.

ظروف النشأة التاريخية لهذا الاتجاه تبين أنه عملياً ليس إلا الاتجاه الذي عرف واشتهر بـ "أهل الحديث" أو "أصحاب الحديث" في القرنين الثاني والثالث للهجريين والذي تناه ما عرف باسم "أهل السنة والجماعة"، ومع هؤلاء تبلور تيار التقيد والتشبه والتمسك بكل ما أتى به السلف الصالح الذين شهد بهم الرسول بالخيرية. بل اعتبر بعضهم هذا الاتجاه هو "الفرقة الناجية" المقصودة بالحديث الصحيح الذي رواه الترمذي وابن ماجه وأبو داود بطرق متعددة مرفوعة: "... وإن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة. كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قل: ما أنا عليه وأصحابي". وحديث الفرقة الناجية من النار هذا مشهور بين السلفية وبين الحركات الإسلامية المعاصرة التي يستشهد كل منها به، ناسباً نفسه إلى الفرقة الناجية باعتبارها من "أهل السنة والجماعة" الذين قال عنهم الرسول: "ما أنا عليه وأصحابي"<sup>(٢)</sup>. وقد تشكل تيار أهل الحديث تاريخياً في سياق الاختلاف بينه وبين اتجاه "أهل العقل" و"أهل الرأي" والذي دار حول المرجعية صاحبة الشرعية في تأويل النص القرآني والحديث بعد وفاة النبي (ﷺ)، إذ رأى أصحاب الحديث أن "السلف الصالح" من أصحاب النبي هم الأولي بتأويل وإضاءة النص. وعلى الحلف الرجوع إليهم كأصل ومصدر في الفهم والسلوك والاقتداء. ورأوا أن تيار الرأي والعقل المضارب في الروح الإغريقية يمكن أن يأتي على الأسس والأصوات للمسيحية التي يقوم عليها الإسلام نفسه، وأن حل ما جاء به "أهل الكلام" والمطقة والملاسة ليس إلا "محدثات أمور" وبدع لا بد من الوقوف بوجهها لحماية الإسلام الأصل<sup>(٣)</sup>. ويمكن أن نذكر بتكثيف شديد الأسس والمركزات التي اعتمدتها السلفية التاريخية بالآتي:

- (١) ينتسب إلى السلفية التاريخية علماء كثر منذ ذلك الحين، ومن أهمهم أبو جعفر الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، وأبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، وابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، وابن رجب الحلي، وصدر الدين بن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ) صاحب شرح العقيدة الطحاوية، وهو الشرح الذي أصبح عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها.
- (٢) عبد العلي عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط ٢: ٢٠٠٥، ص ٦٤.
- (٣) أنور أبو طه "السلفية الجهادية ومسألة الدولة". دراسة قُدمت في ندوة السلفية التي نظمها مركز الإسلامي للدراسات الحكمية في: ٥ - ٦ - ٧ / ١ / ٢٠٠٤ في بيروت، ص ٥.

- استزبه في التوحيد ونفي التشبيه. وتأكيد كافة أشكال التوحيد من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات.

- رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً وعدلاً.

- إثبات أمور كالإسراء والمعراج بالشخص، والحوص، والشفاعة، والميثاق والقدر، واللوح، والقلم، والعرش، والكرسي، وعذاب القبر، والصراط، والميزن، وأشراف الساعة.

- إثبات الإيمان والإسلام لأهل لقبة فلا يكفر أحد منهم بذنب ما لم يستحله.

- تقديم الشرع على العقل والتسليم بنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل أو هوى، ورفض التأويل الكلامي وذم الكلام.

- البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة مثل: المشنئة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية والشيعة وغيرهم ممن «خالفوا السنة والجماعة وحالفوا لضلالة» إذ هم «صلال أزدباء».

- في مسئلة الطاعة والحروح على السلطان والجماعة يقولون «لا يرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا علينا. ولا ندعو عليهم ولا نترع بدأ من طاعة. ونرى طاعتهم من طاعة الله عزّ وجل فريضة ما لم يأمرنا بمعصية. وندعو لهم بالصلاح والمعافة، ونتبع السنة والجماعة ونتجنب لشذوذ والحلاف والفرقة».

- حب السلف من أصحاب الرسول (ﷺ) والإيمان بعدالة الجميع وعدم التبرؤ من أحد منهم، والحلافة للخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، على الترتيب<sup>(١)</sup>.

والقاعدة عندهم «طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم» وكلمة عبد الله بن مسعود «تبعوا ولا تبندعوا» وقول ابن تيمية: «جماع الدين أصلاً: ألا نعبد إلا الله، وألا نعبد إلا بما شرع لا نعبده بالبدع». وهم يرفضون التوسل بالنبي بعد ممته وإن كن ذلك جائزاً في حياته. ويرون أن البدعة هي «الحدث في لدين بعد لإكمال أو ما استحدث بعد النبي (ﷺ) من الأهواء والأعمال...». ويذهب بعضهم إلى تكفير الأشاعرة، في حين يميز بعضهم الآخر بينهم أو يستثني منهم الإمام أبا الحسن الأشعري، ويذهب غالبهم إلى تكفير الصوفيين ويطلقون عليهم تسمية «القبوريين»

(١) اعتمدا في هذا التلخيص، بعد استيفاق في عدة مصادر سلفية، على الدراسة المهمة السابق ذكرها لأنور أرواحه.

معتبرين «دين الصوفية كله مؤسس على القبور وفي القبور وحول القبور». ويصرّد بعضهم في مسألة تكفير الشيعة الإمامية<sup>(١)</sup>. وحول كل مسألة من المسائل يجمعون الأدلة الشرعية اللازمة، وهم ينكرون التأويل اللفظي والباطني ويعملون بحبر أو حد ويأخذون به، خلافاً لمن يزعم من الفقهاء أنه لا يؤخذ به في العقيدة، مستدلين بالآيات والأحاديث الكثيرة، وهو عندهم يقيد العلم، وفي الفقه قد يفيد الظن عند لتعارض، وهو معمول به بإجماع أهل الفقه<sup>(٢)</sup>.

### ٣ - السلفية المدرسية

ومع ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) في شبه الجزيرة العربية، حدث التحول من السلفية التاريخية التقليدية إلى ما عرف بالسلفية المدرسية، وهي تحولت إلى اتجاه مذهبي داخل الفكر الإسلامي له أفكاره ومحاوره ونصّره، بل وسلطته السياسية التي حكمت في شبه الجزيرة العربية، حيث ركّز الشيخ عبد الوهاب الدعوة إلى التوحيد ورفض فكرة الحلول والاتحاد، وشدد على تأكيد مسؤولية الإنسان ومنع التوسل بغير الله، وبادر إلى الدعوة بفتح باب الاجتهاد، وحارب لكثير من البدع التي كانت منتشرة في أيامه. الوهابية بطروحاتها هذه أدخلت بعداً مدرسياً على السلفية التاريخية، إذ أدخلت اتجاه «أهل الحديث» على مفهوم «السلف الصالح» وهي بهذا أضافت بعداً رمزياً على مفهوم السلف الصالح، إذ أصبح يشمل ليس فقط الصحابة والتابعين، بل اتجاه أهل الحديث وعلماءهم كابن حنبل وابن تيمية وابن القيم الجوزية وأصبح بذلك أهل الحديث العنوان الدال على السلفية أيضاً. وانتشرت السلفية المدرسية في كل الاتجاهات مع ولي الدين الدهلوي في الهند مثلاً (١٧٠٢ - ١٧٦٢) ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن (١٧٦٠ - ١٨٣٤) وشهاب الدين الألوسي في العراق وعثمان بن فودي في إفريقيا، وفي الجزائر عبد الحميد بن باديس (ت ١٣٥٩هـ) ومحمد البشير الإبراهيمي (ت ١٣٨٥هـ) والفضل الورتلاني (ت ١٣٧٨هـ)، وفي باكستان كان منهم أبو الأعلى المودودي (ت ١٣٩٩هـ) وأبو الحسن الندوي، وفي سوريا الشيخ محب الدين الخطيب (ت ١٣٨٩هـ) مع سعيد الباني (ت ١٣٥١هـ) وآل البيطار وغيرهم. في الخلاصة انتشرت السلفية المدرسية كدعوة إصلاحية تطهريّة تسعى إلى الحفاظ على

(١) عبد الله حلاق، «السلفية: النشأة والمركزات والهوية»، بحث ضمن أعمال ندوة السلفية، المرجع السابق، ص ٤ و ٥ و ٦.

(٢) زهر الشومش، «السلفية حركة قائمة في وجه الإلحاد والشرك والصلال والطغيان»، ضمن أعمال ندوة السلفية، المرجع السابق، ص ٨.

الهيوية عبر التمسك بظاهر النص، لذلك حاربت البدع وانطرق الصوفية متهمه إياها بالشعوذة والحرافة داعية إلى الرجوع إلى نقاء التوحيد وصفاء العقيدة ومع أنها دعوة إلا أنها تحولت إلى دولة عندما حصلت على دعم قبلي وسياسي سريع (قبيلة عنيزة الصخمة، ول سعود شيوخ أحد بطون تلك القبيلة). وهكذا كانت الدولة السعودية الوهاية آحر الدول الإسلامية الخلدونية (دعوة دينية + عصبية قبلية) إذ صبح التعبير. وقد تصدى لتحديها الأول محمد علي باشا بطلب من العثمانيين، كما تصدى العثمانيون أنفسهم لاندفاعاتها الثانية إلى أد بدأت الدولة السعودية تخرج من المأزق مع عبد العزيز آل سعود مطلع اقرن العشرين حين قضى على جيش الإخوان.

وهناك فرق كبير بين من يعتبر السلفية مفهوماً زمياً ماركاً كما لدى محمد سعيد رمضان البوطي، أو من يعتبرها مفهوماً زمنياً فكرياً يرتبط بلحظة زمنية تغدو فيها السلفية ظاهرة عباسية، ترتبط بالتيار الفكري الذي قاده الإمام أحمد بن حنبل كما لدى محمد عمارة<sup>(١)</sup>. وبين من يعتبرها نزعة عقلية وعاطفية ترتبط بخير القرون وتعمق ولاءنا لكتب الله وسنة رسوله كما لدى محمد الغزالي<sup>(٢)</sup>، وبين من يعتبرها مفهوماً معرفياً منهجياً يحكم طريقة إنتاج الفكر الإسلامي بما يتطابق ومنهج 'لسلف الصالح' في القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وبموجب هذا المنهج فإن السلفية ليست سوى الدين نفسه كما فهمه السلف الصالح في 'خير القرون'. فهو منهج إجرائي معياري في أد وحد، يقوم على إقصاء واستبعاد المناهج الأخرى، ولهذا فهو منهج متمذهب بالضرورة حتى وإن نعى المذهبية في مفهومه عن نفسه، لأن آليات التمذهب قائمة في معياريته. وتلك آلية نسم كل المنهجيات الإيديولوجية سواء كانت من نوع الإيديولوجيات الدينية أم من نوع ما يسميه مؤرخو الأديان بـ'الأديان اندية' أي الأديان لوصعية<sup>(٣)</sup> وحلاصة هذا التمييز أنه يحيل في القراءة الأولى لكل من العراقي وعمارة والبطي ومن يماثلهم إلى سلفية عامة ومرنة ومفتوحة تقوم بواتها الأساسية على نفي التمذهب فيما يحيل الفهم الثاني، التاريخي في بعض جوانبه والمدرسي بشكل عام، إلى سلفية معرفية منهجية صلبة ومغلقة، تحولت فعلياً إلى سلفية مذهبية مكتملة رغم أنها في مفهومها تنفي عن نفسها المذهبية.

(١) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٥، ص ١٢٧.

(٢) محمد العراقي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ط ٢، المنصورة (مصر)، دار الوفاء، ص ١٠٧.

(٣) محمد جمال داروت، 'المؤثرات الفكرية للسلفية على الحركات الإسلامية المعاصرة'، ورقة قدمت في ندوة السلفية، المرحع السابق، ص ١.



وعلى ضوء هذا الفهم يمكن القول إننا أمام سلفيات عدة وليس سلفية واحدة، فجميع الحركات الإسلامية بمعنى ما، سواء كانت وسطية إصلاحية معتدلة أم راديكالية تغييرية، هي سلفية بدرجات متفاوتة تختلف ما بين حركة وأخرى، حيث لا بد من التمييز لهم، المظاهرة بدقة بين سلفية تاريخية أو مدرسية أو نهضوية بررت حين واحتمت الغرب الغازي كحضارة وبحثت عن سبل النهضة والتقدم، أو سلفية حركية جاءت لتواجه النفوذ الاستعماري في دول ما بعد الاستقلال واستعانة دولة الخلافة وتربية الأفراد وإصلاح المجتمع، أو سلفية وطنية واجهت الاستعمار كقوة مسلحة، وهي بالمعنى المرن والمفتوح وقد انتشرت في المغرب العربي وفي مصر والسودان والهند والكثير من البلدان، وارتبطت بحركة الإصلاحيين الإسلاميين في إطار إشكالية النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، وعبرت عنها بشكل كبير مدرسة الإمام محمد عبده الذي شدد على تأويل النص مع العقل مركزاً على نظرية المقاصد الشرعية في الفقه وإطلاق حركة اجتهادية تستوعب المتغير في حياة المسلمين وعصرهم. هذا النوع من السلفية، الذي يمكن توصيفه بالسلفية "العقلانية" أو السلفية "العقلية"<sup>(١)</sup> لم يرد من التمييز عن مفهوم العقلانية ومحمولاته النظرية الآتية من تطور الفكر التنويري الغربي، تصوّر حل الإشكالية بتحقيق الإصلاح الديني كمدخل لتحقيق باقي الإصلاحات النهضوية في ضوء نموذج الإصلاح البروتستانتي. وتم فهم السلفية هنا بوصفها عودة إلى فطرة الأصول قبل المزيادات كما هي العودة البروتستانتية إلى العهد القديم. وكما فتح الإصلاح البروتستانتي باب النهضة السياسية والصناعية في العالم الأنغلو ساكسوني الغربي، أمل الإصلاحيون المسلمون بأن يفتح إصلاحهم هذا الباب على أساس أنه لا يصلح أواخر هذا الدين إلا بما صلح به أوله<sup>(٢)</sup>.

ازدهر التيار السلفي المرن والمفتوح في المناطق الحضرية العربية الإسلامية، إلا أن السلفية الأخرى تملورت في البيئة النجدية البدوية في شبه الجزيرة العربية لتي استعادت السلفية التاريخية من خلال عمل مؤسسها محمد بن عبد الوهاب باسم "الموحدين" التي بنتها خصومها بـ "الوهابية" والتي قامت بإعادة بناء العقيدة في ضوء إحيائها لمدرسة الإمام أحمد بن حنبل (٦١١ - ٢٤١هـ) وإضافتها عنصر مدرسة الحديث المواجّهة لمدرسة العقل والرأي التي ارتبطت باسم الإمام أحمد بن حنبل. والسلفية النجدية الوهابية هنا ليست سوى "بنية" جديدة في الفكر الإسلامي، وهي رغم أنها

(١) محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت، دار العلم، ٢٠٠٤، ص ٦ -

١١. أوردها محمد جمال باروت، المرجع السابق، ص ٢.

(٢) محمد جمال باروت، المرجع السابق، ص ٢ - ٣.

تقول بالاحتهاد، لكن تشدها الاعتقادي عطف آية الاحتهاد وأعاد إلتاح الأحكام وحدها أكثر تصلب في العديد من المسائل من تفسيرات ابن تيمية. وخاصة في مسألة متابعتها تقسيمه للتوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، واعتبارها أن فكرة العبادة مبنية هنا على أصل توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية، وقولها في ذلك إن المشركين كانوا يوحدون الربوبية لكنهم لا يوحدون الألوهية، وفي هذا يقول الشيخ عبد العزيز بن باز. «ومن العقائد المضادة للحق ما يعتقد بعض لباطنية وبعض المتصوفة من أن من يسمونهم بالأولياء يشاركون الله في التدبير ويتصرفون في شؤون العلم ويسمونهم بالأقطاب والأوتاد والأغوات وغير ذلك من الأسماء التي اخترعوها لأهلهم وهذا من أقبح الشرك في الربوبية. وهو شر من شرك جاهلية العرب، لأن كفار العرب لم يشركوا في الربوبية وإنما أشركوا في العبادة، وكان شركهم في حال الرخاء، أما في حال الشدة فيخلصون لله العبادة. أما الربوبية فكانوا معترفين بها لله وحده. ثم لم يشركوا المتأخرون مرادوا على أوليين من جهتين، أحدهما شرك بعضهم في الربوبية، والثانية شركهم في الرخاء والشدة كما يعلم ذلك من حالهم ومسر أحولهم ورأى ما يفعلون عند قبر الحسين والبدوي وغيرهما في مصر، وعند قبر العيسروس في عدن، والهادي في اليمن وابن عربي في الشام ولشيخ عبد القدر الجيلاني في العراق وغيرها. <sup>(١)</sup> ولقد استنزف ذلك جهداً كبيراً من الإمام محمد بن عبد الوهاب كي يبرهن عليه، وكذلك فعل تلاميذه من بعده.

وحكم تركيها على الجانب المعتقد التوحيدي، فإن العلم ينقسم وفق هذه المنظومة بشكل ثنائي استقطابي متضاد: عالم كافر مشرك، وعالم مسلم صحيح الإيمان يمثلته "أهل التوحيد". وقد قادت هذه الرؤية إلى توسيع دائرة ما يعرف بمفهوم "انولاء وإبراء" وبالمآلي كهمير الآخر على سوء ما عرف بواقص الإسلام أو قواعد التكفير والعشر التالية

- ١ - الشرك في عبادة الله ومن ذلك دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح لهم.
- ٢ - من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفعة، ويتوكل عليهم فقد كفر إجماعاً.
- ٣ - من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم فقد كفر
- ٤ - من اعتقد أن هدى غير النبي (ﷺ) أكمل من هديه. أو أن حكم غيره أحسن من حكمه، كالذين يفصلون حكم الطواغيت على حكمه، فهو كافر.

(١) الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، العقيدة الصحيحة ونواقص الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ، ص ٢٤ - ٢٥.

- ٥ - من أنغض شيئاً مما جاء به الرسول (ﷺ) ولو عمل به فقد كفر.
- ٦ - من استهزأ بشيء من دين الرسول (ﷺ) أو ثوابه أو عقابه كفر.
- ٧ - لسحر ومنه الصرف<sup>(١)</sup> والعطف<sup>(٢)</sup>، فمن فعله أو رضى به كفر.
- ٨ - مظاهرة<sup>(٣)</sup> المشركين ومعاونتهم على المسلمين.
- ٩ - من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج عن شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر.
- ١٠ - الإعراض عن دين الله، لا يتعلمه ولا يعمل به<sup>(٤)</sup>.

ويصنف الشَّحس بن بار أنه لا فرق في جميع هذه الواضف بين الهازئ والعجاد والحائف إلا لمكره، ويدخل في البند الرابع من اعتقد أن الأنظمة والقوانين التي يسنها الناس أنفس من شريعة الإسلام أو أن نظام الإسلام لا يصلح تطبيقه في لقرون لعشرين أو أنه كان مسبباً في تحلف المسلمين أو أن يحصر في علاقة المرء بربه من دون أن يتدخل في شؤون الحياة الأخرى أو من يرى أن إفاد حكم الله في قطع يد لسارق أو رجم الزاني المحض لا ياسب العصر الحاصر أو أنه يجوز الحكم بغير شريعة الله في المعاملات والحدود أو غيرهما وإن لم يعتقد أن ذلك أفضل من حكم الشريعة، لأنه بذلك يكون قد استباح ما حرم الله إجماعاً، وكل من استباح ما حرم الله مما هو معلوم من الدين بالضرورة كالرنا والخمر والربا والحكم بغير شريعة الله فهو كافر بإجماع المسلمين<sup>(٥)</sup>.

وفق هذا المفهم يمكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين وحسن البنا امتداداً للسلفية النهضوية المرنه عبر أفكار رشيد رضا، وهي حركة شكلت أول محاولة لبناء أمة إسلامية بديلة عن غياب مؤسسة الخلافة. في المحال الاعتقادي لم يكن حسن البنا بعيداً عن السلفية التاريخية، وهو اعتمد بشكل أساسي على شرح العقيدة الطحاوية الذي أصبح مرجعاً أساسياً في الأطروحة السلفية المعاصرة، وهو كتاب يتميز بالدقة والوضوح والتبويب الجيد ولتشدد الاعتقادي. لكنه بعيد عن السلفية لمدرسية الصلية. فهو في تعريفه للإخوان المسلمين يقول بأن الإخوان «طريقة سلفية وطريقة صوفية ودعوة إصلاحية». وهذا يعني أنه يجمع بين متناقضين في المنظور

(١) الصرف: عمل سحري يقصد منه نعر الإنسان عما يهواه كصرف الرجل عن محبة زوجته أو مفضها

(٢) عطف: عمل سحري يقصد منه ترغيب الإنسان فيما لا يهواه بطرق شيطانية

(٣) لمظاهرة: المناصرة والتعاون معهم على المسلمين

(٤) ذكر جميعاً الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، واعتمدا في عرضها على الشيخ عبد العزيز بن باز، مرجع السابق، ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩.

(٥) الشيخ عبد العزيز بن باز، المرجع السابق، ص ٣٠ - ٣١.

السلفي المدرسي الوهابي الذي يعتبر الاستشعاع بالأولياء ليس من لمسائل الاعتقادية بل من المسائل الفرعية وهو ما يتشدد السلفيون الوهابيون في مكافحته باعتباره كماً. والواقع أن الإخوان بعد حسن البنا افرقوا باتجاهين الأول تابع وسطية حسن البنا بدءاً من أواخر الستينات مع حسن الهضيبي المرشد الثاني الذي حسم النقاش في كتبه المرجعي دعاة لا قضاء، والثاني قام بتصعيد الأطروحة الإخوانية باتجاه السلفية، والمدرسية الصلبة في الكثير من أطروحاتها ومضاميتها، وخاصة فيما يتعلق بالمسائل التكفيرية وإعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة التي تجلت مع سيد قطب في معالم في الطريق وفي ظلال القرآن، ويعتبر الكتاب الأول الأطروحة التأسيسية للحركات الإسلامية الراديكالية بكل اتجاهاتها المعاصرة.

#### ٤ - الطيف السلفي . . افتراقات ومفارقات

في ضوء الأطروحة السلفية وفق القراءة النوصيفية السابقة يمكن تقسيم التيارات السلفية، أو السلفيات المعاصرة إلى خمسة تيارات رئيسية اخترناها وفق هذا لتوصيف تسهيلاً للتحليل، وهو تقسيم أولي يبقى خاضعاً للتعديل تبعاً لتطور الموقف للأطراف العاملة في كل تيار.

- التيار الأول ويطلق عليه في الدوائر السلفية بالتيار الجامي أو المدخلي نسبة إلى محمد أمان حامي أو ربيع المدخلي، وهما من رموز هذا التيار والمنظرين له. ومن أبرز شخصيات التي تمثل هذا التيار الآن بالإضافة للشيخ المدخلي، علي الحلبي وعبيد الحارثي وعبد الله الست وشخصيات أخرى في الخليج والأردن، وهذا التيار يقرّ للأنظمة الحاكمة بالشرعية ووجوب الطاعة التعبدية لها، ويشترط الصريح بالكفر من أجل إعادة النظر بالشرعية لهذه الأنظمة. ومع أن هذا التيار يسم نفسه لسلفية إلا أن بقية الفرق السلفية تعتبره من طوائف المرجئة.

- التيار الثاني ويمكن أن نطلق عليه التيار المشيخي نظراً لما يتمتع به علمائه ومنظروه من شهرة، ويمكر إدراج الشيخ الألاني والشيخ مقبل الوادعي والشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ ابن عثيمين في هذا الاتجاه، وهو اتجاه يقرّ لكثير من الأنظمة الحاكمة بالشرعية، لكنه من الناحية النظرية يطرح وجهة نظر أكثر مثالية وتفصيلاً خاصة إن كان هذا الطرح غير محرج له مع الأنظمة فهو لا يعترف نظرياً بشرعية الأنظمة التي لا تحكم بما أنزل الله وتجعل من البشر مصدراً للتشريع، لكن رموزه لا تصرح بإطلاق عدم الشرعية على هذه الأنظمة، وهذا التيار يجبر المشاركة في التحركة لديموقراطية من باب المصلحة. وثمة مجموعة حديثة تنسب لهذا التيار عملاً، مثل

اتجاه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق والشيخ عبد الرزاق الشاذلي ومامد العلي في الكويت وجماعة أنصار السنة في السودان ومصر، ويتميز هؤلاء بالتنظيم والنشاط السياسي، ويمكن تصنيف الشيخ علي بلحاح في مرحلة ما قبل الانتخابات في الجزائر ضمن هذه المجموعة، وهؤلاء أكثر تأصيلاً ووضوحاً في نقاش القضايا الإشكالية المعاصرة وخاصة في مسألة حكم المشاركة في البرلمان، وتررها ما قدم به الدكتور الشاذلي بجمع أقوال العلماء قديماً وحديثاً في هذه المسألة

- التيار الثالث يمكن أن نطلق عليه اسم "سلفي جماعة الإخوان المسلمين" مثل الشيخ لزنداسي في اليمن والشيخ عمر الأشقر في الأردن والشيخ عصام لشير في السودان، وهذه المجموعة ومن يتبنى آراءها لها وجود مؤثر صرر الإخوان ويتجه هؤلاء إلى المشاركة السياسية في البرلمانات، بل وفي الحكومات، ومع ذلك لديهم تحفظ مدني على الديمقراطية كمشروع سياسي كامل ويرون الدخول فيها عملياً من باب درء لمفسد وجلب المصالح، وموقفهم من هذه القضايا ليس بعيداً عن الموقف الرسمي للإخوان المسلمين

- التيار الرابع ويطلق عليه في الدوائر السلفية اسم التيار السروي نسبة إلى الشيخ محمد سرور زين العابدين والشخصيات المحسوبة على مدرسته مثل الشيخ سلمان العودة والشيخ سفر الحوالي والشيخ عبد المجيد الريمي والأستاذ حماد سلطان والدكتور صلاح لصاوي والأستاذ محمد الأحمري ومحمد إسماعيل المفدوم ولهذا التيار في الحملة موقف منحفظ على شرعية الأنظمة من دون الدعوة للتكفير أو رفع السلاح أو الثورة ضدها. وهذا التيار يتميز بعبارة إنتاجه وكتباته ومشاركته وخاصة في مسألة الديمقراطية، حيث يتحفظ الشيخ محمد سرور بشدة على المشاركة في البرلمانات باعتباره أن الأنظمة الحاكمة تتحكم في العملية الديمقراطية تحكماً كاملاً وتعطي لنفسها شرعية من خلال قبول الإسلاميين بالمشاركة فيها، ويعتبر دخول الإسلاميين في العملية إقراراً بالنتائج المزورة التي يصيغها الدولة في نتائج التصويت والتلاعب بكامل العملية، وبالتالي يخلص إلى أن هذه المفسد لا تواربها المصالح المزعومة المستفعاة من دخول عدد محدود إلى البرلمان. إلا أن بعض رموز هذا التيار، ومنهم الشيخان سلمان العودة وسفر الحوالي أجاروا في حالات معينة المشاركة في الانتخابات وخاصة في الجزائر وتحمسوا لإقناع جهة الإنقاذ بالمضي قدماً فيها، وكان للشيخ سلمان موقف مؤيد للمشاركة في الانتخابات في أمكن أخرى. أم الأستاذ جمال سلطان فقد ذهب إلى أبعد من موقف الشيخين سلمان وسفر حين سعى نفسه إلى تأسيس حزب في مصر.

١ - التيار الخامس هو ما يعرف بالتيار انجهادي. ولزديد من التحديد بمكر التفريق بين اتجاهين ضمن هذا التيار :

أ - تحاه الجهاد النظري وهو اتجاه ينظر للمشروع الجهادي بأطر عامة من دون ادخول في مساوى وتفصيل الأعمال الجهادية، ومن دون تحديد الأنظمة التي يتحدث عنها. وي طرح هذا التيار موقفاً رافصاً للأنظمة الحالية غالباً بالإشارة بدلاً من اعادة. وي طرح تأصيلاً إسلامياً واصحاً لرفضها وإعلان عدم شرعيتها من دون أن يسميها أو بشهر سيف لكفيل باتجاه الحكام. ومن الشخصيات المهمة في هذا التيار الأستاذ محمد قصب والشيخ الفراري والشيخ عاري النوبة والشيخ عبد المجيد الشادلي ويعتبر هذا الاتجاه أي نوع من أنواع المشاركة في العملية الديمقراطية أمراً مرفوضاً من الناحية لمبئية والعقيدة

ب - تحاه الجهاد العملي وهو اتجاه فرص نفسه عددياً وفكرياً في الطيف لسلفي بعد التحررة الأمعانية وبعد المواجهات التي حصلت مع انظام امصري وانظام السوري في الثمانينات والنظام الحراري في السبعينات. ويصرح هذا التيار برفض الأنظمة الحاكمة المحددة من قبله بالاسم، ويقطع بعدم شرعيتها علناً، ويدعو إلى مقاومتها وإزالتها بالقوة. ومن أبرز من يمثل هذا التيار الشيخ عمر عبد الرحمن والأستاذ محمد المقرئ والأستاذ طلعت فؤاد (أبو طلال القاسمي) وعبد الآخر حماد ومعهم الجماعة الإسلامية في مصر والدكتور أيمن الطوهرى والدكتور عبد القادر عبد العزيز ومعهم جماعة الجهاد المصري وتنظيم القاعدة والشيخ أبو محمد المقدسي والشيخ عمر أبو عمر (أبو فتادة) والأستاذ محمد الرحان وأبو مصعب السوري (عمر عبد الحكيم) الذين يعتبرون حالياً مطّوين للتيار السلفي الجهادي العملي في كثير من أنحاء لعالم<sup>(١)</sup>.

وهذا التيار السلفي الجهادي عرعبه (النظري والعملي) يعتبر أي نوع من أنواع لمشاركة في العملية الديمقراطية إقراراً شرعية الديمقراطية والأنظمة الحاكمة. وهو يعني إقراراً بذكر الكفر وحكم الكفر، بل تعاون على الكفر والعدون لذلك هم لا يوافقون على ميرر حلب المصالح ودرء المفسد، ويقولون حتى بهذا القياس المفسد أكثر من المصالح. وأكرر مفسدة لدبهم هي تضليل الأمة بأن الديمقراطية شكلها،

(١) اعتمدنا في هذا التقسيم للتأثرات السلفية على دراسة سعد الفقيه، «اعتراضات اسلعيين على الديمقراطية» الواردة في كتاب: أومة الديمقراطية في البلدان العربية، تحرير: عبي نكوارى، م. س، ص ص ٧١ - ٧٢ - ٧٣. ودرع أنه يقسم البارات السلفية إلى سعة بارات، إلا أن تدقيقاً في القسم الذي ابعه جعلنا نشئ تقسيماً آخر من خمسة تيارات ملعبة رئيسية

الحالي أمر مشروع، وإن كانوا يختلفون في تكفير الأعيان (الأشخاص) الذين يمارسون أو يتخربطون في العملية الانتخابية من الإسلاميين، بين مكفر بالاسم الصريح لهم، وبين من يعتبرهم محطئين ومدنير. في الخلاصة هذا التيار اليوم هو الذي يقلق العالم.

وهذا التقسيم الذي انبعث للتيارات السلفية المعاصرة هو تصبف نظري يبقى قابلاً، كما يقول سعد الفقيه، للتحفظ على إدراج بعض التسميات والشخصيات تحت تيار معين، والمسألة في كل الأحوال وارد فيها التنقيح والضغط تبعاً لتطور موقف واجتهادات الشخصيات الفكرية والاتجاهات والتنظيمات الوارد ذكرها.

## ٥ - حاكمية الله وعقيدة الولاء والبراء

دخل مفهوم الحاكمية الإلهية في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية السلفي الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩)، ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في العالم العربي في السنينات مع التيار الحديدي في تنظيم الإخوان لمسلمين لدى قاده سيد قطب، حيث أضفى على هذا المفهوم الطابع لمتشدد، ثم محاولة الانقلاب، المعاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر.

استخدم أبو الأعلى المودودي مفهوم "الجاهلية" للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية، متحطياً بذلك المفهوم التاريخي الذي استعمله العرب المسلمون للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام. وبهذا المعنى توصف حياة الأشخاص والمجتمعات بالجاهلية عندما تكون قائمة على الرعات والهوى وبعيدة عن المنهج الرباني، وهو ما وجدته ينطبق على المجتمع الهندي. والعالم ككل، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله. وظف المودودي مفهوم "الجاهلية" كسلاح معرفي لرفض الفكر العربي وفلسفته، كما استخدمه كأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاحتتماع والنظم لساندة في الهند وفي ابعلم<sup>(١)</sup> فقد كان يرى أن دين الله قد غلب على أمره بيد الكفر وأهله كان يعتبر الحاصرة العربية "جاهلية محضة" على الرغم من الإيمان المسيحي المنتشر في تلك البلاد، فقد تحول ذلك الإيمان إلى قشرة ظاهرية في بقاء حضاري حافظ على الطابع

(١) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، م. س. ص ١٦.

المدي الذي ورثه عن "جاهلية الشرك" اليونانية. ويضيف إن الجاهلية الغربية هيمنت على عالم المسلمين الذي كان يعاني من الانحطاط أصلاً ويعيش في الجاهلية منذ عهد الخليفة الرشدي عثمان بن عفان وبعده<sup>(١)</sup>. فقد استيقظت الجاهلية من حديد و ستمرت مع الأمويين والعباسيين والأتراك<sup>(٢)</sup>. وانطلاقاً من هذا التحليل الذي ساهمت بصوصه في بليلة حماعات إسلامية معاصرة وقادت كتاباً مسلمين إلى الحكم بكفر الأمة وجاهلية المجتمعات الإسلامية منذ فرون وقرون، استخدم المودودي أوصاف "اردة" و "لكفر" في وصف المجتمع، إلا أنه تخرج في إطلاقها على "الفرد" المسلم<sup>(٣)</sup>. وعلى الرغم من أن المودودي قد عاد، في محاولة للتصحيح، ليقول إن الواقع الإسلامي هو "مزيج من الإسلام والجاهلية وليس جاهلية حالصة"، إلا أن للدكتور محمد عمارة يعتبر هذا التحفظ غير كاف لأن الخطأ واضح وأكد في استخدام مصطلح الجاهلية في وصف سلبات تاريخنا وأمراض حضارتنا<sup>(٤)</sup>.

وترتكز أبرز طروحات المودودي على مراجعه نظرية لمفاهيم إسلامية أساسية، فهو في كتابه المصطلحات الأربعة في القرآن يقدم قراءة سلبية جديدة لمفاهيم الإله، الرب، العبادة، الدين. وهي قراءة لعبت دوراً مفصلياً في إعادة بناء الشخصية الإسلامية على أسس أكثر حنزية وذلك باستعادتها لكلمة "المسلم" وإعادة تعريفها من حديد وإكسابها مصامين وأبعاداً جديدة. وينلخص رأيه بأن العرب عند نزول القرآن لكريم كانوا يعلمون عمق ويعرفون بدقة معاني ودلالات الكلمات والمصطلحات التي أتى بها، لكن الناس في الوقت الحاضر، وأغلب الناطقين بالشهادتين لا يعرفون معناها، ولا يدركون "لغرض الحقيقي والمغزى الجوهرى من دعوة لقرآن". ويقوم المودودي بعد توضيح الدلالات العميقة لهذه المصطلحات، بعملية ربط معرفي بين مفهومى "الوحدانية" و "الاستحلاف"، فيعتبر أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس هو "حاكمة الله الواحد الأحد، وأن مطريتها الأساسية [هي] أن الأرض كلها لله وحده وهو ربه والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع.

(١) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، القاهرة، دار المسلم، د. ت، ص ص ٣٤ - ٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٣) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٦، ص ص ٩٩ - ١٠٠.

(٤) نريد من لاطلاع على أفكار المودودي، انظر 'كننا' حاكمية الله، المرجع لسبق، ص ص ١٢ - ٢٢.



فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة عقوده إلا لدولة يقوم امرء فيها سوطيفة خيفة الله<sup>(١)</sup>. تفسيرات المودودي تقوده إلى اعتبار الخلافة الإسلامية 'خلافة إلهية' يقوم بها الإمام بوطيفة 'خليفة الله'. وهو يرفض إطلاق وصف الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، من يعتبر كلمة الحكومة الإلهية أو 'الثيوقراطية' أصديق تعبير<sup>(٢)</sup>. تؤدي هذه النصوص إلى دمج مفهومي الوحدة والاستخلاف وتضمني على اسنطة الطابع الإلهي والقداسة الدينية، وتؤسس لمفهوم 'الحاكمية الإلهية'.

ينطلق سيد قطب من حيث انتهى المودودي، فيعتبر أن العالم ليوم يعيش حالة مدمرة ويرجع ذلك إلى تجاهل مفهوم "لا إله إلا الله" الذي يجعل الحكمية لله وحده، وذلك استناداً إلى النص القرآني «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» [لمائدة: ٤٤]. وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالم معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوصعها... إن الحكم لنبي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله<sup>(٣)</sup>. ويخلص إلى أنه: «لا بد من تحطيم ممكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض... ومملكة الله في الأرض لا تقوم ما يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعينهم... لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد، ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية<sup>(٤)</sup>». والواقع أن سيد قطب في كتابه معالم في الطريق والذي أصبح، على الرغم من صغر حجمه، مرجعاً تأسيسياً لكل الحركات الإسلامية المعاصرة، قد فتح باب التكفير على مصراعيه، وهو ما لم يتردد في قوله صراحة... «إن الناس ليسوا مسلمين، كما يدعون وهم يحيون حياة الجاهلية، ليس هذا إسلاماً وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام وتتحمل منهم مسلمين من جديد...»<sup>(٥)</sup>. وهذا الكفر الذي عم الأمة نظره يقوم على سلوك الطريق نفسها لنبي وحده، بل هو كفر بالعقيدة<sup>(٦)</sup>. والحل نظره يقوم على سلوك الطريق نفسها لنبي سلكها الأوائل. والخطوة الأولى تكون تكوين "الجماعة المؤمنة" من حديد بداية من

(١) أبو لأعس المودودي، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٩، ص ٧٧-٧٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤.

(٣) سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، ط ١٩٨٣، ص ٦٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٨. وللمزيد من الاطلاع على أفكار سيد قطب في هذا المجال انظر كتابنا حاكمية الله...، المرجع السابق، ص ٣٧-٤٦.

(٥) سيد قطب، المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٦) المرجع نفسه، ص ٤٠.

الفرد الواحد، وهذه تشبه المرحلة "المكية" من حياة الإسلام الأولى، وسميها مرحلة الحصانة والتكوين حيث تتكون فيها "الطليعة" التي عليها أن تعتزل "شعورياً" عن المجتمع الحديث<sup>(١)</sup>، وفي هذه المرحلة لا مصالحة ولا مهادنة مع الجاهلية باحتصار لا بد من أربع مراحل لتحقيق البعث الإسلامي.

١ - التكوين العقيدي والحركي (القناعة).

٢ - الاعتزال الشعوري (المفاصلة).

٣ - الاستعلاء على المجتمع (الثبات)

٤ - اتمكن لقتال الجاهلية الحديدة وإعلاء الحاكمية (التقويض).

لا شك في أن خطورة هذا النوع من انقراءات مائدة في أنها قابلة لتوليد مفاهيم جديدة تص إلى تشريع إعلان الحرب على مجتمع المسلمين، وهي تستخدم مفهوم "الجهاد" وتشرع له داخل المجتمعات الإسلامية، وفي هذا يستحصر هؤلاء اس تسمية بكشافة وبوظفون فتاواه، التي جاءت في سياق مختلف وظروف مختلفة، بما يحتمل لهذه العنوى سيطرة مرحعية حاسمة في إعلان مشروعية الجهاد في لدحل الإسلامي، والتي هي من مهمات "الطليعة المؤمنة الجديدة". يبقى السؤال الإشكالي: كيف تعيش هذه "الطليعة" ونحافظ على نقاوة عقيدتها في المجتمع الجاهلي المعاصر؟ يجيب سيد فصب في معالمه مؤكداً ضرورة الانسحاب من "السبح الدخلي للمجتمع الجاهلي". فلا مهادنة ولا تصالح مع الجاهلية ولو جزئياً. كيف يمكن تطبيق هذا عملياً من دور الانعزل عن المجتمع؟ يقدم قطب حلاً لهذا التناقض بطرح ما يسميه "العزلة الشعورية" التي تتيح قدراً من العزلة وقدراً من الاتصال، بها دعوة "للمفاصلة" مع المجتمع الجاهلي المعاصر تمهيداً لشر الدعوة من جديد. فالتناس اليوم بسوا مسلمين، فالعزلة عن عاداتهم وقمهم واحة والاتصال بهم للدعوة فقط فرص، نمهداً للتمكن من قتال الجاهلية الحديدة وإعلاء حاكمية الله وهي المرحلة التي ينم فيها "تقويض" البناء الجاهلي كله.

والأخطر أن هذه السلفية القطبية تعتمد إلى إعادة تفسير النصوص بما يختص بـ "الآخر" غير المسلم، وخاصة تلك الواردة في سورة التوبة، وتحديد ما يطلق عليه آيات السيف (٣٦ - ٢٩ - ٥) حيث يعتبرها قطب تحولاً قرآنياً شاملاً في العلاقة مع الآخر غير المسلم، حيث الأمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. بعدها لم يعد يقبل منهم عهود موادة ومهادنة، فلا يتركوا على دينهم إلا إذا أعطوا "جزية"، معتمداً في هذا التأويل على العقيدة السلمي الحنبلي اس قيم الجوزية

(١) المرجع نفسه، ص ص ٥٦ - ٥٧.

وكتابه أحكام أهل الذمة، الذي يعتبر الجزية هي «الخراج المضروب على رؤوس الكفار إيدلاً». فهي جراء على كفرهم»، وهو يدعو أيضاً إلى إلباسهم ثياباً خاصة وتمييز بيوتهم وتقييد احتفالاتهم. وهي آراء انفرد بها ابن القيم وعدد قس من الفقهاء وكُتبت حين كان شح الحروب الصليبية لا يزال ماثلاً في الأذهان، وهي في كل حال تعرضت لانتقادات من غالبية الفقهاء قديماً وحديثاً حيث يعتبر هؤلاء أن هذا التفسير ليس معبراً عن منطق التفكير الإسلامي ومنظومته الفقهية بشكل صحيح ودقيق.

في الخلاصة يذهب التيار السلفي القطعي باتجاه التشدد والتكفير. فالأرض التي لا تخضع لحاكمية الله هي دار كفر وحرب وبعض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان، ففي خلاصة التحليل القطعي تنشأ الدولة الإسلامية عندما تصبح الحاكمية لله، وإجديد في الموضوع أن سيد قطب يعتبر المجتمع مسلماً ليس لأنه مكون من مسلمين، بل بمقدار خضوعه للحاكمية الإلهية.

كذلك تذهب السلفية الجهادية إلى أن النموذج السياسي الإسلامي في الحكم ليس إلا نموذج «الخلافة» الإسلامية التاريخية، وتحشد لإنشآت ذلك العديد من الآيات والأحاديث، الدالة على وجوب إقامتها وهي لا تلجأ لإسناد ذلك إلا إلى فترة الخلافة الراشدة جماعلة من وقائعها تشريعاً ينظم مسألة انتقال السلطة وطرق البيعة وإدارة الشورى. وكما التيار القطبي تذهب السلفية الجهادية إلى وضع مسائل الخلافة ليس ضمن أقسام ومباحث الفقه العديدة، بل هي رفعت من شأن الخلافة ووجوب إقامتها حتى تكاد تناظر الشيعة الإمامية في إدراجها لمبحث الإمامة ليصبح ركناً من لذين وأساساً في التوحيد لا فرضاً من فروضه<sup>(١)</sup>. وقد تمت عملية تأصيل هذا الفهم باستثمار ما ورد في بيان أقسام التوحيد في كتب السلفية التاريخية والمدرسية. وهي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. هكذا استفاد أبو الأعلى المودودي

(١) يعتبر الإمام العراقي في الاقتصاد في الاعتقاد «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات وليست من المعقولات فيها بل من الفقهيات». والإمامان عصب الدين الإيحي والحراني يؤكدون ذلك المعنى في شرح الموافقات، فيقولان: «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد بل هي من العروق المتعلقة بأفعال المكلفين». والإمام الجويني، إمام الحرمين، يتخذ الموقف نفسه فيقول: «إن الكلام في الإمامة ليست من أصول العقائد...». وأما أبو يعلى الفراء في لأحكام السلطانية، فقد أورد ما نصه: «وهي مرض على الكفاية فحوط بها طائفتان من الناس إحداهما أهل الاحتجاج حتى يختاروا، والثانية من يوجد فيه شرائط الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة». ويقول عبد القدر عودة: «وتعبر الخلافة فريضة من فروض الكفايات بالجهاد والقضاء، فإذا قام بها من هو أهل سقطت الفريضة عن الكافة وإن لم يتم بها أحد أئم كاه المسلمين حتى يقوم بأمر خلافة من هو أهل لها». انظر دراسة أنور أبو طه، المرجع السابق.

وسيد قطب من تواصله المعرفي مع السلفيات السابقة. فسيد قطب مثلاً لم يفعل سوى نقل المفهوم الاعتقادي للحاكمية الإلهية من مستوى الإيمان إلى مستوى الفعل بناءً على معصية عقائدي آخر هو "الإيمان قول وعمل" مضيفاً إلى هذا المفهوم وبشكل مباشر المباحث التي استفاض الفقه والتوحيد السلفي في شرحها كمبحث الولاء والبراء والحكم بما نزل الله والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان والكفر. مستخدماً مصطلح "الحاكمية الإلهية" وهو مصطلح مستحدث لم تستخدمه السلفيات السابقة بل نظرت إليه بتردد وريبة.

وإذا كان مفهوم "حاكمية الله" يمثل مرتكزاً أصولياً، بل يمكن اعتباره مفتاحاً معرفياً لقراءة وتحليل المنهجية السلفية الجديدة التي ازدهرت في النصف الثاني من الستينات عربياً على يد سيد قطب، فإن مفهوماً سلبياً آخر لعب، على الضفة لأخرى السعيدة عن انموثرات الإخوائية ومدرسة حسن البنا، دوراً مركزياً في صياغة الفكر السلفي الجهادي هو مفهوم "الولاء والبراء" الذي تعود جذوره إلى استخدامات السلفية التاريخية ويعود تأصيله الإسلامي إلى السلفية المدرسية الوهابية التي تستعد عن أي استخدام لمصطلحات "غير سلفية" كمصطلح الحاكمية الإلهية.

### فما هو مفهوم الولاء والبراء؟

تعتبر السلفية المدرسية أن الولاء والبراء ركنان من أركان العقيدة وشرطان من شروط الإيمان. ومعنى الولاء: هو حب الله ورسوله والصحابه والمؤمنين الموحدين ونصرتهم. والبراء: هو بغض من خالف الله ورسوله والصحابه والمؤمنين الموحدين، من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعادانهم وجهادهم بالقلب واللسان. لولاء والبراء إذن من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياته على اللسان وسحارح<sup>(١)</sup>. وتستند هذه القراءة إلى الآية القرآنية: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين» [المائدة: ٥١]. فضلاً عن العديد من الآيات. لذلك فهي تعتبر بمرحلة العقيدة، بل تسمى في الدوائر السلفية بعقيدة الولاء والبراء، وتقوم على ثمانية مبررات مدعومة بالآيات القرآنية: فهي حزة من معنى الشهادة، وشرط في الإيمان، بل هي أوثق عرى الإيمان، وسبب لتذوق حلاوة الإيمان، والصلة التي يقوم على أساسها المجتمع المسلم، وعدم تحقيقها قد يدخل في الكفر، وكثرة ورودها في الكتاب والسنة يدل على أهميتها. ويقول الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: «هول يتم الدين أو يقام علم الجهاد أو علم الأمر بالمعروف

(١) عبد الملك انقاسم، «الولاء والبراء». انظر موقع الإنترنت. Saad.net/arabic/ar45.htm

ولنهي عن المنكر إلا بالحب في الله والحق في الله والمعاداة في الله والمواودة في الله. ولو كان الناس متفقين على طريقة واحدة، ومحنة من غير عداوة ولا أعضاء. لم يكن فرقاً بين الحق والباطل، ولا بين المؤمنين والكفار، ولا بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان<sup>٩</sup>.

وتعدد المدرسة السلفية عشر مفاصد من صور موالاة الكفار أهمها:

- ١ - التشبه بهم في اللباس والكلام.
- ٢ - الإقامة في بلادهم وعدم الانتقال منها إلى بلاد المسلمين لأجل لئلا يندبوا.
- ٣ - السفر إلى بلادهم لغرض الزهدة ومثقة النفس.
- ٤ - اتخاذهم بطانة ومستشارين ومداينهم أو البشاشة لهم أو إكرامهم واستمئهم.
- ٥ - الترويج بتاريخهم خصوصاً التاريخ الذي يعزى عن طقوسهم وأعيادهم كالتاريخ الميلادي.
- ٦ - التسمي بأسمائهم أو ذكرهم بما فيه تعظيم لهم كتسميتهم سادة أو حكماء والإيمان ببعض ما هم عليه من الكفر أو التحاكم إليهم دون كتاب الله.
- ٧ - مشاركتهم في أعيادهم أو مساعدتهم في إقامتها أو تهنتهم بمناسبتها أو حضور إقامتها، أو اتخاذهم بطانة من دون المؤمنين.
- ٨ - مدحهم والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة والإعجاب بأحلافهم ومهاراتهم من دون النظر إلى عقائدهم الباطلة ودينتهم الفاسدة، وهجر مجالسهم وعدم صحبتهم وأن لا يبدأهم بالسلام.
- ٩ - الاستغفار لهم والترحم عليهم، أو إظهار المحبة والمودة الخاصة.
- ١٠ - الرضا بكفر الكافرين وعدم تكفيرهم أو الشك في كفرهم أو نصحيح أي مذهب من مذاهب الكافة، أو الركود إليهم<sup>(١)</sup>.

وتنقسم الموالاة عند هؤلاء، إنها تجاء الكفار كبيرة من كبائر الذنوب، وإذا كانت موالاة مطبقة فهي كفر صريح، أما إذا كانت موالاة خاصة لعرض دنيوي مع وجود سلامة الاعتقاد وعدم إصمار نية الكفر وانزعة فلكل منها ذنب حطه وقسطه من الوعيد والدم بحسب نية الفاعل وقصد. ويذهب هؤلاء إلى أن أصل الرأفة «لمقاطعة بالقلب واللسان واليد، وقبب المؤمن لا يخلو من عداوة الكفار وإنما أسرع في إظهار

(١) انظر الموقع الذي يشرف عليه الشيخ وحدي س حمزة العراوي. 'الملف العنمي' الولاء والبر...

تعريف ورد [www.almanbar.net/malafihny/walaw/1.htm](http://www.almanbar.net/malafihny/walaw/1.htm). أيضاً انظر دراسة عبد الملك قاسم في الموقع المذكور آنفاً.

العدوة" وتصيف الشيخ حمد بن عتيق. «لا بد من أن تكون العداوة وللعصاة دينيين أي طاهرتين شتى، واعلم أنه إن كانت البغضاء متعلقة بالقلب فإنها لا تنفع حتى تظهر آثارها وتبين علامتها، ولا تكون كذلك حتى تفتن بالعداوة والمقاطعة، فحينئذ تكون عداوة والبغضاء ظاهرتين»<sup>(١)</sup>.

ثمة فواصم مشتركة بين مفهوم "الحاكمية الإلهية" المودودي التأسيس والقطبي التأسيس والمبدئي الشافعي، و"عقيدة الولاء والبراء" السلفية التاريخية من حيث التأسيس والمدرسية من حيث التأسيس والتصنيف البدوي الشافعي. فمن حيث صيغة الحكم فهي تستند إلى ضرورة العودة إلى نظام "لخلافة" وإقامة حكم الإسلام وتطبيق شريعته، وإعلان "الحاكمية الإلهية"، ومن حيث الموقف من "الآخر" ثمة مشترك أيضاً بين دعوة "المرلة الشعبية" عند سيد قطب وإعلانه جاهلية العالم المعاصرة ولجهاد ضد حاكمية البشر، وبين قواعد التكفير العشر وعقيدة الولاء والبراء. وإن احتللت الصياغات والمصطلحات فإن المضمون امتشبه يفتح الباب واسعاً أمام التفاعل المشترك.

## ٦ - ولادة السلفية الجهادية.. (الفرقة الناجية)

لا شك في أن البيئة الفقهية للسلفية العنصرية الوهابية التي تحولت إلى سلطة في شبه الجزيرة العربية والتي فيها ولدت عقيدة الولاء والبراء، تختلف عن البيئة الفقهية الإسلامية لأهريه في مصر التي ولدت فيها حركة الإخوان المسلمين والتي منها ينبت وخرحب طريبه الحاكمية الإلهية. وكلاهما يحتلضان عن البيئة الهدية حيث كان مودودي يرى أن التحديات التي تواجه المسلمين هناك تتمثل في قهر الأعلية الهندوسية وحملات التعريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية ولاستعمار الإنكليزي<sup>٢</sup> به منخ انحصار الذي يعيش فيه "الفقيه المسلم" بين مطرقة الاضطهاد الاستعماري وسندان الأغلبية الهندوسية الرافعة لشعار السيادة للأمة والدولة الديمقراطية. وهذه الشعارات إذا ما طغمت، كان يرى أنها ستحوط المسلمين اليهود إلى أقبيت وحائيات مقهورة ومغلوبة. في ظل هذا المناخ أنتج المودودي مفهوم "الجاهلية الجديدة" و"الحاكمية الإنسية" وعلى وقع الصدم مع ثورة ٢٣ تموز وحمل عبد الناصر، وفي داخل السجون المصرية انقسم الإخوان، بين وسطية حسن

(١) انظر، المرجع نفسه، ص ٦٤ انظر أيضاً الشيخ حمد بن عتيق، "سبيل السعادة والنعمة"، ص ٧٧

٢٤ ٤٥، لموقع منه (www.ahnabur.net)

الهضبي في دعاة لا قضاة، وبير جذرية سيد قطب في معالم في الطريق التي وطف فيها مصاهيم المودودي كسلاح معرفي وعقائدي لإسقاط ثورة ٢٣ تموز والانقلاب على حكم جمال عبد الناصر. وعلى أرض الجزيرة العربية التي شهدت عصر النبوة قامت الوهبة والسلفية المدرسية لتقاوم أشكال الوثنية والانحراف التي بدأت فعلاً في التسرب إلى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد.

والحقيقة أن مختلف التيارات والحركات الإسلامية التي بدأت بالظهور منذ السبعينات من القرن الماضي والتي تبنت العنف المسلح (من 'المجاهد' إلى 'الجماعة الإسلامية' إلى 'التكفير والهجرة' وغيرهم...) بقيت تتحسب الدخول في امسائل الاعتقدية والفقهية والحلافية التي أثارته السلفية المدرسية إلا مسألة واحدة ناقشت فيها بعمق وهي قضية تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله، وهي فكرة نسلفية المدرسية فيها قراءة تتعلق بمفهوم طاعة أولي الأمر حيث تصع شروطاً قسية لمخروج على الحاكم ومنها إعلان الصريح برفض الشريعة والحكم بما أنزل الله، فضلاً عن نقاط خلافة فقهية تتعلق بمصطلحات الجاهلية الجديدة وحاكمية الله وبعض القضايا الفقهية الفرعية التي يشدد عليها الوهابيون في الممارسة والسلوك. والواقع أن لسلفية المصرية القطبية الحدود التي تبنت العنف كانت أكثر تسيساً وأقل تفقهاً في حين كانت السلفية المدرسية الوهابية على العكس من ذلك أقل تسيساً وأكثر تركيزاً على المسائل الفقهية والعقائدية.

لكن التطور الذي ساهم في بروز السلفية الجهادية كتيار حديد نتج عن امتزاج عناصر أساسية من المنظومة الوهابية السلفية المدرسية بعناصر أساسية من المنظومة الأصولية القطبية الأكثر تسيساً. حدث هذا الأمر عندما استقبلت السعودية الآلاف من كوادر الإخوان المسلمين المصريين والسوريين وغيرهم من الهارين من أنظمتهم ووفرت لهم الملاذ الآمن، حيث نجح هؤلاء في تبوؤ مراكز مهمة في المنظومة التعليمية والتربوية السعودية. في عملية التواصل هذه بين صفتي البحر الأحمر التي بلغت أوجها في العهد الناصري ثم الساداتي، الذي فتح أبواباً واسعة لهؤلاء بهدف ضرب لاتجاهات الناصرية واليسارية وذهب هو ضحية لهم في النهاية، في عملية اتواصل هذه حدث نوع من التوافق والتكيف بين المدرستين ونتج عنها بداية ما يعرف بـ 'الاتجاه السلفي السروري'، نسبة إلى محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي مزج السلفية الوهابية بالنقطية الأصولية. كان الرجل قريباً من عصام العطار، الإخواني الدمشقي المعروف، ثم تحول عنه إلى مروان حديد، قائد 'كتائب محمد' والإخواني السوري الذي واجه النظام بشدة. كان محمد سرور يرى أن ما يقص السلفية هو أن تكون مسببة وثورية، ووجد أن فكر سيد قطب يتكفل بهذه المهمة. وقد تأثر بأرائه جهيمان لعتيبي، القائد

لعسكري للمجموعة التي احتلت الحرم المكي عام ١٩٧٩ والذي كان يعتبر حكم آل سعود وإمامتهم باطلاً.

ارتكزت عملية التوفيق والتكيف بين طرفي المعادلة الجديدة (الوهابي - القطبي) على ترسيخ وتشريع "عقيدة الولاء والبراء" بعد إعادة إنتاجها وتشكيلها، فحلت محل فكرة الحاكمية التي اتكأ عليها طويلاً التيار القطبي الأصولي. وحيث إن فكرة لحاكمية مبنية شبهة الحوارح الذين رفعوها شعاراً لهم أثناء الفتنة الكبرى في وجه الإمام علي، وحيث إن المنظومة الفكرية التي طرحها سيد قطب، منظر الحاكمية، تحتوي على قابلية كبره لنقل عقيدة الولاء والبراء خاصة لجهة تفسيراته وتأويلاته للعلاقة مع الآخر عبر المسلم، وخيراً حيث إن السعودية تطبق الشريعة وتبني الإسلام مهجاً للحياة ونظاماً للحكم ولا محال للمزايدة في هذا المجال. لذلك كله وجد الطرفان والأسباب عقائدية وعملانية ضرورة استبدال فكرة الحاكمية، التي بقيت كمصنوع، بعقيدة الولاء والبراء، والتي تؤدي إلى المفاصلة مع مجتمع الحاهلية: فالولاء كل الولاء للإسلام والبراءة من المشركين وغير المسلمين. ولا يكتمل إسلام المرء عندهم إلا باعتناق هذه العقيدة التي نجحوا في إدخالها في صميم المناهج الدراسية، بل أصبحت عمدة هذه المناهج، وتم زرعها وترسيخها في عقول الناشئة بعموماتها وتفصيلاتها.

أدت عملية المزاوجة بين مفهوم الحاكمية وعقيدة الولاء والبراء، بين المنظومة الفكرية القطبية والمنظومة الفقهية الوهابية إلى ديناميكية حركية وفكرية تمثلت في شحن الموقف من "الآخر" مسلماً أو غير مسلم، بمضامين عقيدية، فضلاً عن لمحتوى لسياسي والموقف من الحاكم المسلم الذي لا يقيم حكم الله ولا يطبق شريعته. وقد نشأ عن هذه المزاوجة تيار فكري جديد وتيار حركي جديد، الأول عبر عنه كما سبق وقدمنا مجموعة من المفكرين من دعاة السلفية الجهادية النظرية وبينهم مجموعة من لكتاب والدعاة حازوا شهرة واسعة، وبنتيجة هذا المزج أو المداخلة خرج ما يعرف بتيار لصحوة في السعودية الذي استقطب مجموعة واسعة من الشباب المتدين، أمثال الدكتور عوض القرني وسلمان العودة وسفر الحوالي وناصر العمر ومحسن العواجي وسعد الفقيه ومحمد المسعري وناصر الفهد وعلي الحضير، أما التيار الحركي الجديد فقد تحه نحو المريد من التلور وتأثير العشرات من الدعاة الجدد لهذا التيار الجديد في مصر والسودان والكويت والأردن وسوريا وغيرها. لقد نتج عن عملية المزج هذه المزيد من "تحنبل" الإخوان و"توقف" القطبيين منهم، و"قطبنة" تيار الصحوة الوهابي وتسيهه، وسارت بعض أوجه هذا التيار باتجاه "الطلبة" حتى قبل ظهور حركة طالبان في أفغانستان وتسلمها رمام الحكم هناك.

لكن الأمر استغرق حتى أوائل الثمانينات كي تتحقق عملية الرط الثانية ولأكثر



خطورة التي تمت على الأرض التي شهدت حرب أفغانستان ضد "السوفيات" "الشوعيين" "الكفار"، مما أطلق موجات "جهادية" إسلامية تمت برعاية أميركية ومشاركة بل مشاركة وتموس من دول إسلامية عديدة كانت السعودية محوراً مركزياً فيها. لرصد الأكثر حضوراً إذن تم في إطار الجهاد الأفغاني وفي الجو نفسه الذي ستر فيه أو الأعنى المودودي عقيدته عبر المدارس الدينية التي ترعرعت فيها حركة طالبان داخل بلاده باكستان. من هذا الربط المزدوج نشأ حكم طالبان في أفغانستان، وجاء إعلان الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والفلسطينيين وتطعيم القاعدة، نرحمة واصحة لعقيدة الولاء والبراء الممروحة بالنظير القطبي - التكفيري. وقد تمثل هذا التيار الجديد بالسلفي الوهابي السعودي أسامة بن لادن، والسلفي القطبي المصري أبوس الضواهري وقبله بعد الله عرام، الإخواني الفلسطيني الذي تأثر به أسامة بن لادن كثير<sup>(١)</sup> وكان له تأثير مميز على كل "الأفغان العرب". في تحالف يمثل بشكل لامع امتزاج تيارين على "أرض الجهاد" عام ١٩٩٨. وهي حجة أعلنت أن الخطر الداهم على الإسلام ليس الأنظمة الفرس وإما التحالف الصهيوني - الأمريكي، وأن القضية الراهنة هي المواجهة مع أميرك واليهود وحلفائهما وليست المواجهة مع الحكام.

وقد أطلق وزير الداخلية السعودي الأمير نايف بن عبد العزيز تصريحاً مثيرة في هذا الصدد، أثارت تداعيات ونقاشاً واسعاً في الأوساط السعودية، إذ أعلن مسؤولية الإخوان المسلمين في معظم ما يعاني منه العالم الإسلامي من عسف وتصرف. قائلاً إن الإخوان هم أصل البلاء ومصدر كل المشكلات، وأنهم نامروا على الممذكة وكساوا ناكري جميل بعدما وفرت لهم المأوى والملاذ<sup>(٢)</sup>. كذلك وبعد تصاعد أعمال العنف داخل المملكة، صرح المستشار القضائي لوزارة العدل وعصو مجلس لشورى الشيخ عبد المحسن العبيكان بأن فكر الإخوان المسلمين هو السبب في شوء عدد من الجماعات المسلحة والإرهابية في عدد من الدول العربة ومنها السعودية، معتبراً أن تركيز الجماعة على الفكر السياسي وإهمالها الدعوة وتوعية المنتسبين إليها دينياً هو أصل البلاء. كذلك يقول العبيكان إن الحكم بالقوانين والأنظمة الوصعية غير مخرج من الملة ولا يكفر من يعمل به شريطة أن لا يعتقد بأنه أحسن أو أفصل من حكم الله. معتبراً أن فكرة الحاكمية تعود بحذورها إلى فكر الخوارج<sup>(٣)</sup>. يعبر الأمير نايف ولشيخ العبيكان عن التيار السلفي المدرسي ويتلمسان خطورة المزاجية بين هذا التيار وأفكار المدرسة الإخوانية بصيغتها القطبية.

(١) موقع الحرية، ٢٦/١٢/٢٠٠٢.

(٢) موقع إيلاف، ٤/٥/٢٠٠٥ (نقلًا عن جريدة الوطن السعودية)

وقد وصفت السلفية الجهادية في صباعتها الجديدة إثر التعاضد بين التيارين الوهابي السلفي والقطبي الإخواني إلى معادلة تمثل "مثلث الصراع" الطوري المعروف والعملية الجهادية وهي: كفرانية الظلم وحاهلية المحتتم والجهاد سبيلاً للتعير ولتأصيل هذا المثلث عمد مطروها إلى توجيه كافة المباحث الكلامية القديمة توجيهاً عملياً من حلال توظيف كافة المرجعيات العقائدية والمفهية لإقامة برهابهم القمي والعقلي على ذلك وفق آليات التأصيل الإسلامي المعروفة.

## أ - كفرانية النظم:

أصدر أيمن الطواهي كتابه الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود الذي يعتبر فيه أن معاداة الكافرين التي هي ركن الإيمان بالله لا تنم إلا بالكفر بالطاغوت، وأن انتزيط في هذا الركن هو الثرة التي ينقد منها أعداء الإسلام، رافصاً الدعوات الرامية إلى إخلاء لمبدان أمام أعداء الأمة المسلمة، مؤكداً "أن أي مسلم حريص على انتصار الإسلام لا يمكن أن يقل أي نداء إلى إيقاف الجهاد أو تعطيله. ومن أعظم صور لجهاد العبي في هذا الرمان جهاد الحكام المرتدين الحاكمين بغير شريعة الإسلام لمولين لليهود وانصارى"<sup>(١)</sup> وكان سبق هذا الكتاب ما نشره أيضاً تحت عنوان: بيان كفر الحكام الحاكمين بغير شريعة الإسلام ووجوب جهادهم، وكتاب آخر بعنوان الحوار مع الطواغيت مقبرة الدعوة والدعاة، ويقول فيه م نصه: "أما كونهم كفاراً ومرتدين فلنقله تعالى: «ومن لم يحكم بما أمر الله فأولئك هم الكافرون» ودنث لأن ما يفعله هؤلاء الحكام هو نفسه صورة وسب رول الآية، وهو تعطيل حكم الشريعة الإلهية واختراع حكم جديد وجعله تشريعاً منزماً للناس» ويستشهد لتدعيم وجهة نظره بتفسير اس كثير لآية. «أفحكم الجاهلية يغفون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يؤمنون» الذي يعتبر أهل الجاهلية هم الذين يحكمون بالصلاوات "سما يصعونه بأرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به النار من السياسات المحلية المأحودة عن ملكهم جيكز خان الذي وضع لهم الباسق. . فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله"<sup>(٢)</sup>

أم الشيخ عبد الرحمن الحائق أحد أبرز القيادات السلفية في مصر في كتابه الأصول العلمية للدعوة السلفية يؤكد أن المهج السلفي بأن فضايا التوحيد الثلاث لا تنحراً ولا بقل المساومة لأنها أركان في فهم العقيدة السليمة، ويتعرض تحت حكم

(١) انظر كتاب أيمن الطواهي على موقع الإنترنت [www.metransparent.com](http://www.metransparent.com).

(٢) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٦٨.

الركز الثالث وهو الإيمان بالله وحده سبحانه، إلى الحكام والسلاطين مقررًا كفرهم ويذهب إلى القول بأن الشهادة لهؤلاء الظالمين بالإيمان عدوان على الإيمان وكفر بالله. أما أبرز قيادات ومنظري السلفية الجهادية في مصر والجزائر واليمن وفغانستان اندكتور عبد القادر عبد العزيز، فقد نص صراحة في كتابه العمدة في إعداد العدة، في الفقرة الخامسة عشرة ما نصه «الحكام الذين لا يحكمون بشريعة الإسلام في كثير من بلاد المسلمين هؤلاء كفار». وكل من شارك في وضع القوانين الوضعية أو حكم بها، فهو كافر كفراً أكبر مخرجاً من ملة الإسلام وإن أتى بأركان الإسلام الخمسة وغيرها».

## ب - جاهلية المجتمعات :

وهو مفهوم تأسيسي يُستخدم للتحكم على نموذج الدول الإسلامية القائمة في عالم اليوم. ومفهوم جاهلية المجتمعات عند السلفية الجهادية دخل في المنظومة العقديّة والفقهية كحكم شرعي يُرمى به الأفراد والجماعات فضلاً عن المجتمعات والدول. بل والعصر والحياة وإذا كان المودودي أول من استخدم هذا المصطلح، وسيد قطب أول من وظّفه في منظومة فكرية متكاملة، فإن التيار السلفي الجهادي قد قام بتأصيل هذا المفهوم عملياً، وإن كان بعض رموزه يتردد في إطلاق وصف الجاهلية على عموم المجتمع، لكنه عملياً يخلص إلى نتيجة أخطر من حيث تحميم الناس واجب «البراءة من الحكام الكافرين وأعدائهم والبراءة من قوانينهم الوضعية بما فيها الاشتراكية والديموقراطية وسائر كفرهم، وإظهار العداوة لهم، وهذا يكون كشف كفرهم للناس وتسفيه رأيهم ودينهم الكفري، وحص الناس على عداوتهم وكراهيتهم وقتالهم حتى يكون الذين كله الله». وكل ما تقدم لا يصح به القلب أو الخفاء، بل يجب أن يكون ظاهراً معلناً وإلا فقد ناقض التوحيد. وهو ما تذهب إليه جماعة الجهاد المصرية وزعيمها أيمن الظواهري الذي أصدر كتاباً يرد فيه على الشيخ ناصر الألباني أحد أبرز علماء السلفية المدرسية الوهابية وأسماء الرد على شبهة خطورة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين.

## ج - الجهاد المسلح سبيل التغيير :

إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة كان المقدمة في مسألة التكفير الذي طال الحكام، وكفراية النظم كانت نقطة الانطلاق في التنظير الشرعي عند هؤلاء لجمع هؤلاء الحكام وتعبير أنظمتهم، وهذا الحلح والتغيير وفق فقه السلفية الجهادية لا يكون إلا قتالاً. أسس لهذا الاحتهاد سيد قطب في معالم في الطريق، مدشناً بهج الحروب على الحكام «أولي الأمر» مخالفاً بذلك ما عليه السلفية التاريخية والمدرسية في موقفها

التفقيدي الداعي إلى وحدة الجماعة الإسلامية وإنكارها الخروج على الجماعة وأولي الأمر. مع السلفية الجهادية تضخم مبحث موجبات التكفير على المباحث الأخرى التي قد تظال صمم التنظير الفقهي مسائل السلطة، ومنها مباحث الغصب والظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتمصّحة، لأنها مباحث لا تفصي في أحكامها إلى التكفير الموجب للخروج المسلح على الحاكم، بل تبقى أحكامها في دائرة "التعزير" باعتبارها معاصي وآثام.

وفي هذا يذهب أمير "جماعة التكفير والهجرة" أحمد شكري مصطفى إلى الإعلان بتحول دار الإسلام إلى دار حرب بحيث يصح إعلان الجهاد عليه، أما من حيث كل فرد في المجتمع فإنه " . . . يبلغ الإسلام الحق . . . فيحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر إن رفض دخول جماعة المسلمين<sup>(١)</sup> ". الخلاصة في هذا الكلام أن المسلمين هم أعضاء الجماعة التي يتزعمها هو فقط حيث ينقد البقية كفاراً. وهذا أيضاً مضمون رسالة الفريضة الغائبة للأمين العام لتنظيم الجهاد في مصر محمد عبد السلام فرح حيث يقول: «الأحكام التي تعو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر . . . هي قوانين وضعها كفار وسيروا عليها المسلمين» ويضيف أن حالة هؤلاء هي نفس حالة التتار. ويعتبر أن كيفية مواجهة هؤلاء الحكام مقررّة بالنص والإجماع وهو وحوب جهادهم وهو جهاد فرض عين على كل مسلم من أهل هذه البلاد المحكومة بغير شريعة الإسلام . . . وهذا موضع وجوب الجهاد العيني<sup>(٢)</sup> ". وفي نفس الإطار تحرك المفاهيم التي يطرحها عبود الزمر في رسالته المسماة مناهج جماعة الجهاد الإسلامي<sup>(٣)</sup> أما الدكتور عمر عبد الرحمن أحد أبرز قيادة "الجهاد الإسلامي" فقد اشتهر بالفتوى التي أباحقت قتل السادات باعتباره حاكماً بغير ما أنزل الله. وظهر أيضاً بين هؤلاء مفهوم "الطائفة الممتنعة" في كتاب أعده اثنان من أقطاب "الجماعة الإسلامية" في مصر، وهما عصام درباله وعاصم عبد المجيد، والكتاب يثبت حكم الطائفة التي امتنعت عن تطبيق شريعة الله . . . وقتالها واجب استدعاء وإن لم تبدأ بالقتال» ويضيف الكتاب الذي أسموه القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع «أن المسلمين مأمورون بقتال هذه الطائفة وإن لم يكن لهم إمام ممكن أن يقاتلوا تحت رايته . . . بل هم مأمورون بقتالها استدعاء . . . وقتال هذه الطائفة ليس من جس قتل

(١) رفعت سيد أحمد، النبي المسلح (١). انظر أقوال واعتبارات أحمد شكري مصطفى أمام محكمة أمن لدولة العسكرية في مصر، بيروت، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩١، ص ١٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٦.

العدو، فالنكاح خارجون عن طاعة الإمام أو خارجون عليه بنأويل. أم هذه لفظة فإنها خارجة عن الإسلام<sup>(١)</sup>.

ما صاحب العملة في إعداد العنة، فقد أورد في الفقرة الخامسة عشرة. «والسلطان إذا كان ممنعاً وجب قتاله فرض عين ويقدم على غيره». وهذه لقاعدة خاصة «بالحكم الدين يحكمون بغير شريعة الإسلام في كثير من بلاد المسلمين، فهؤلاء كفار». أما إذا كان ممنعاً بطائفة فتقاتل دونه كالشرطة والحرس وغير ذلك فيقرر أيضاً «وجوب قتالهم، وكل من قاتل دونه فهو مثله» وفي هذا ذهب أيضاً الجماعة الإسلامية في الجزائر. وهذا الموقف أيضاً ينظر له بعمق أيمن لطواهرى مستنداً إلى ابن تيمية الذي يقول «إذا دخل العدو بلاد الإسلام فلا ريب أنه يجب دفعه على الأقرب فالأقرب، إذ بلاد الإسلام كلها بمرتبة البلدة الواحدة، وأنه يجب البغى إليه بلا إذن والد ولا عريم». ويستشهد أيضاً بأقوال الإمام أحمد بن حنبل. ولطواهرى يعتبر الجهاد العيني في هذا الزمان من أعظم صور الجهاد «صد الحكام لمُرشد الحكامين بغير شريعة الإسلام الموالين لليهود والصاري»<sup>(٢)</sup> والموقف ذاته يعمقه في كتابه «الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين».

ومن ثمر المطربين للتيار السلفي الجهادي أيضاً أبو محمد المقدسي (عصام البرقاوي) الذي كان من أبرز تلاميذه في الأردن أحمد فضل زل الحالية المتحدر من قبيلة بني حسن إحدى أكبر القبائل الأردنية، وهو الذي سهره العلم لاحقاً باسم «أبو مصعب الزرقاوي». اعتقل المقدسي في الأردن أكثر من مرة، لكنه استطاع من داخل السجن أن يشر أفكاره، وخرج الزرقاوي إلى ساحات «الجهاد» بدون إذن معصمه المقدسي الذي كان يحبذ الانتظار حتى تقوى شوكة التيار، لكن الزرقاوي مع مطلع العام ٢٠٠٠ نجح في استقطاب غالبية المجموعات، ولا يزال مقدسي يتحفظ في الحديث عن تلميذه الزرقاوي، وإن كان على سبيل المصاحبة لم يوافق على فتوى قتل الشيعة باعتنائهم من العوام، فضلاً عن المعالجة في التكفير بعد تأسيسه «قاعدة البرقيين» وتكليفه بذلك من أسامة بن لادن. نمير المقدسي بمرارة إنتاجه الفكري مما جعله أحد البارزين والمنظرين في التيار الجهادي ففي كتابه «ملة إبراهيم وهذه عقيدتنا» تناول أسس فلسفة التوحيد التي تقضي بالإيمان بالله وحده ورفض أي قانون وصعي أو نظام سياسي لا يحكم بالشريعة ومحاربتها. وهو ما يبرز في كتابه الديمقراطية دين

(١) عصام دراسة وعاصم عبد المحمد، القول القاطع فيما امتنع عن الشرائع، المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية بمصر، (ج ٢)، د. ت. ص ١٥.

(٢) أيمن لطواهرى، «الولاء والبراء...». انظر موقع الإنترنت [www.mettransparent.com](http://www.mettransparent.com)

الذي يحمل فيه على النظام الديموقراطي ويرفض قبول المبدأ الإصلاحى الذى يتساهل الإخوان المسلمون الذين يلتقيهم بـ "الإخوان الملتحقين"، معنوا قولهم بالالتحاضات ترشيحاً واقتراحاً بمثابة "لكفر اصراح" ويرفض منطقهم في الإصلاح من داخل المطم من وعترهم مرحلة العصر، ونقدتهم نقداً عنيفاً في أكثر من رسالة له ومنها "مناخ المطر في كشف شبهات مرحلة العصر". كما يتبنى أبو محمد المقدسى فكره "المفاصلة" التي نظر لها سيد قطب في معالم في الطريق ويقصد بها القطيعة الكاملة مع أنظمة الكفر، نكه يمرجها بالمصمون السلفي من حلال عقيدة الولاء والبراء، ويكتب في هذا المجال كيف توالي وكيف تنهز. وعن قتال الطاعوت، أي الحاكم بعير شرع الله يقول إنه يشمل أيضاً أنصار الطاعوت من عناصر الجيش والأجهزة الأمنية وحتى موظفي الحكومة الذين يعملون في وزارات الدول الكافرة التي لا تحكم بشريعة الإسلام باعتناهم "جميعاً على كفر" ولو كانوا بالهوية مسلمين<sup>(١)</sup>.

لعب عمر محمود عثمان أبو عمر المعروف باسم "أبو فتدة الفلسطيني" دوراً هاماً في الدعوة لهذا التيار. وهو انتسب في بداية حياته إلى جماعة التبليغ والدعوة، ثم نشط في الاتجاه الفكري السلفي في الأردن وتفرغ من الشيخ السلفي الشهير ناصر الدين الألباني، ثم ما لبث أن اختلف معه لتمسكه بالسلفية المدرسية. أسس بعد ذلك حركة "أهل لسة والجماعة"، سافر بعدها إلى أفغانستان، ثم استقر في بريطانيا لاحقاً عام ١٩٩٥. وهناك لمع نجمه كمفكر سلفي جهادي وداعية حركي لعدد من الجماعات الإسلامية المغفنة، وتحول مفتياً ومفكراً لها، ولا سيما منها تلك التي في شمان إفريقيا كاجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا. وأشرف على مجلات عدة منها الفجر ومجنة المنهاج. وهو متهم بأنه الملهم الروحي لهجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، فقد عثر على ١٨ نسخة لأخطه في شقه بهامبورغ كان يقطنها ثلاثة من معدي تلك الهجمات. أدت فتاويه حداً واسعاً في الجزائر وقد أُنح سسها الكبير من سفك لدماء واستغلها اجماعات السلفية المعتدلة تصفية المخالعين لها. اعمل في بريطانيا بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ثم أطلق ووضع في الإقامة الجبرية، وهو مطلوب لدى السلطات الأردنية في أكثر من قضية، أبرزها الانتماء إلى تنظيم "الإصلاح والتجدي" في قضية اتهم فيها معه عصام الرقاوي (أبو محمد المقدسى)<sup>(٢)</sup>.

ما يمر السلفية الجهادية عن غيرها من السلفيات، ليس إعلانها جهلية

(١) انظر لتحقيق عن "مؤسس التيار السلفي الجهادي وعرب ازرقاوي الذي حرق من رحم مدكر الوهابي وانقلب عليه"، جريدة النهار، ٢٣/٧/٢٠٠٥.

(٢) جريدة النهار، ١٢/٨/٢٠٠٥.

المحتتمعات المعاصرة كلها، وليس إعلابها كفرابة النظم التي لا تحكم بما أنزل الله، بن إعلابها الصريح أن لجهاد المسلح سبيل أوحد للتغيير. لذلك هي ترفض أي طريق آخر لإقامة نظام الخلافة الإسلامية، كالدخل في البرلمانات أو لثربة ولتشفيف والثورة لجمهيرة السلمية أو إشاعة الوعي الإسلامي. هذا النهج القتالي المسلح كما يقرره غالبية رموز هذا التيار «لا حيلة عنه إلى الوسائل السلمية الأخرى لأنه حكم شرعي وقع بالنص والإجماع» كما يعبر عبد القادر بن عبد العزيز في كتابه العمدة في إعداد العمدة، ويعتبر «أن من اجتهد مع وجود النص والإجماع في هذا المورد فقد ضل ضلالاً مبيناً، كمن يسعى لتطبيق حكم الإسلام عن طريق البرلمانات الشريكية ونحو ذلك. ومن قل إن العجز يمه من الخروج عليهم فنقول له إن الواجب عند العجز هو الإعداد لا مشاركتهم في برلماناتهم الشريكية، فإن تحقق العجز وجبت الهجرة. . والديموقراطية تجعل السيادة للشعب بمعنى أن رأي أغلبية نواب الشعب هو الشرع الملزم للأمة. وهذا هو الكفر المذكور في قوله تعالى: ولا يتخذ بعضاً بعضاً أرباباً من دون الله. فأعضاء هذه البرلمانات هم الأرباب في الآية الساقطة وهذا هو عين الكفر. . فمن جلس معهم وشهد كفرهم فهو مثلهم في الكفر».

#### د - الموقف من الإخوان المسلمين:

يرى التيار السلفي الجهادي أن الإخوان ندوا مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل كامل، وأنهم يؤيدون الأنظمة الحاالية ويعتبرونها "أنظمة إسلامية" رغم أن مرجعية هذه الأنظمة علمانية تستبطن العداة للإسلام والمسلمين، وهي موالية لأعداء الإسلام. وتأييد الإخوان لهذه الأنظمة أو مهادنتهم إيها يضيف عليها الشرعية رغم أن الحكم الشرعي هو مقاومتها والخروج عليها، أو على الأقل مناديتها وعدم الدخول في طاعتها. ويمثل كتاب أيمن الظواهري الذي كتبه في الثمانينات بعنوان الحصاد المر للإخوان المسلمين في ٦٠ عاماً نموذجاً للقد اللادع دي الطابع العاطفي لجارج الذي يعكس المرارة التي يشعر بها التيار السلفي - الجهادي تجاه الإخوان، وكان ألف كتابه هذا، عقب بيعة الإخوان لحسني مبارك عام ١٩٨٧، وكان حينها في مدينة بيشاور على الحدود الباكستانية - الأفغانية، ويمثل الكتاب وجهة نظر تنظيم لجهاد، وترافق ذلك أيضاً مع كتاب وزعه عناصر الجماعة الإسلامية في مصر وضعه محمد عصام دريلة الذي يقضي فترة عقوبة السجن المؤبد في قضية اعتيال السادات ولا يختلف لكتابان في تحريم الديموقراطية التي يؤمن بها الإخوان المسلمون واعتبرها ديباً جديداً تجب محاربتها. غير أن الظواهري كان أكثر حدة في نقده للإخوان، بل إنه وصل إلى حد تكفيرهم عندما أشار إلى «أنهم تنازلوا عن ركن التسليم بحاكمية الله واتبعوا أصول

الجماعية الديمقراطية ونبذوا الجهاد. ولا حظ أنهم في السنين الأخيرة دأبت جماعة الإخوان «على شجب العنف وإعلان الالتزام بالشرعية الدستورية، وهذه الجماعة تستغل حماسة الشباب المسلم لتضمه إلى صفها، بل لتدخله إلى ثلاجتها ولتحول محرمي حميته إلى المؤتمرات والانتخابات».

يخلص الطواهري إلى أن الإخوان المسلمين صاروا من "الكفار" وقال: «إن الإقرار بالديموقراطية إقرار بفتح حق التشريع لأحد من دون الله تعالى، كما هو مقتضى الديمقراطية، ومن أقر بهذا فهو كافر، ومن شرع للبشر شيئاً فقد نصب نفسه إلهاً، ومن قر لهم بهذا فقد اتخذهم إلهاً. ولما كانت الديمقراطية تقوم على أساس مبدأ سيادة الأمة، ولما كانت السيادة سلطة لا يوجد أعلى منها، فهي المرجع لمنازل في كل أمر وشأن، وإلى هذه السلطة فصل النزاع وحسم الخلاف، فكل من أقر بهذا فهو كافر... وإخوان يصرون على المناداة بالديموقراطية، بل إنهم يعلنون أنها الوسيلة الشرعية لتغيير الأوضاع في البلاد، وأن كلمة الشعب ورأيه هو الفصل ولحكم، وقرن الإخوان أقوالهم بالأفعال، فشاركوا في الانتخابات البرلمانية بدءاً من مشاركة مرشدهم الأول حسن السبا في الانتخابات في ١٩٤٢ و ١٩٤٤ وإلى يومنا هذا. إذ يشارك الإخوان في الانتخابات في مصر وفي الأردن والسودان والكويت والجزائر وسورية وغيرها من بلدان المسلمين» وأعرب الطواهري زعيم "الجهاد" عن أسفه لكون الإخوان «حشدوا الآلاف من الشباب المغرور به أمام صناديق الاقتراع بدلاً من حشدتهم في صفوف الجهاد». وأضاف: «إن جماعة الإخوان مدت جسور التفاهم مع معظم الأنظمة الحاكمة التي تعيش تحت سلطانها وشاركت في الحكم أحياناً في صورة صفة، صفها الأول سماح الحكام لهم بشيء من الحرية والانتشار ونصفها الثاني اعتراف الجماعة بشرعية النظام الحاكم مع مساعدة الجماعة للحكومة في ضرب تيار معارض قوي»، ثم أورد الأمثلة التالية:

- استخدام الملك فاروق للجماعة في ضرب حزب الوفد أو موارنة ثقته بالجماهيري. كما عرض حسن البنا قبيل اغتياله على الملك مساعدته في محاربة الشيوعية، لكن البنا كان مدركاً للعبة.
- استخدام جمال عبد الناصر للإخوان في صنع شعبية الثورة حيث استشهد من قانون إلغاء الأحزاب حتى تمكن من صنع شعبية خاصة به ف ضرب الإخوان.
- استخدام السادات للإخوان في ضرب التيار الشيوعي والناصري باتفاق صريح.
- ولم يفرق الطواهري بين مرشد الإخوان الأول حسن البنا وبين أي من أعضاء الإخوان حتى من انتشق عنها، فالجميع لديه سواء. إن جميع المخالفات الشرعية التي سقط فيها الإخوان سبقهم إليها حسن البنا سواء في ذلك مذاهنة الحكام ومدحهم



والاعتراف بالشرعية الدستورية ووجوب التزام الدستور واتباع الأساليب الديمقراطية ودخول الانتخابات». ويعتبر هذا المنهج يمثل منتهى الانتهازية السياسية التي شارك فيها حسن البنا شخصياً في رده على من يقول إن الإخوان المعاصرين خرجوا عن خط حسن البنا ومنهج «هذا غير صحيح، إن هذا المذهب الإخواني غير المستقيم لم يلق معارضة كبيرة باستثناء أفراد معدودين كسيد قطب وأخيه أمية قطب». وبدول القدرة المالية الفائقة للإخوان معتبراً هذا نوعاً من اللاء سيج «بسبب هروب كثير من أعصابه في فترة القهر الناصري حتى أتت الجماعة برمام كثير من منظمات الدعوة والإغاثة، وأصبحت تمتك الشركات والبنوك الإقليمية والدولية، فأصبح التحاق لشباب بجماعه الإخوان الآن من الوسائل المضمونة للارتزاق والعيش».

ولم يختلف رأي «الجماعة الإسلامية» في الإخوان كثيراً عن رأي «لجهاد» فكتاب دراسة استغرب «ادعاء البعض أن الشعب في مجموعته هو صاحب لسيادة التامة المطلقة، فما شرعه الشعب واجب النقص له وما حكمه واجب إنفاذه. فصار الشعب هو المشروع عندهم ولما نعتز أن يقوم الشعب بأسره بهذه المهمة استكروا فكرة المجلس السايي الذي يختار الشعب أعضاءه ليتولى هذا المجلس تشريع باسم الشعب وبببب عنه. وهذا المجلس يستمد مشروعياته من الشعب، وهم بدورهم يستمدون الشرعية من كونهم من عند الشعب وبذا تنحقق سيادة الشعب!!<sup>(١)</sup> كذلك يذهب عصام اسرقاوي (أو محمد لمفديسي) في كتابه «الديموقراطية ديب» إلى نقد الإخوان المسلمين الذين يلقبهم بـ «الإخوان الملنحين» معتبراً قولهم بالانتخابات ترشيحاً وافتراءً وبالذاتيات الوصية بمثابة «الكفر الصراح» وهو يرفض منطقتهم في الإصلاح من داخل النظام بل ويعتبرهم مرجئة العصر<sup>(٢)</sup>.

كذلك ينصب الانتقاد على الإخوان لأنهم يركزون على لتشجيع دور لتربية العقائدية التي تحدث عنها سيد قطب في كتابه معالم في الطريق تحت عنوان «جيل قرآني فريد». وهم يتهمون الفكرة الإخوانية بعدم الوضوح بحث تبدو وكأنها نوع من التلغيق بين الصوفية والسلفية والهيئة السياسية والجماعة الرباطية والرابطة العلمية والشركة الاقتصادية والفكرة الاجتماعية<sup>(٣)</sup> في إشارة صريحة باقاة لتعريف حسن البنا

(١) حريده الحياة، احمس ١٨/١٠/٢٠٠١، تحقيق محمد صلاح «وقائع سنوات الجهاد»، الحلفة الثانية، ص ١٥.

(٢) حريده النهار، ٢٣/٧/٢٠٠٥.

(٣) نظر حسن البنا، مجموعة الرسائل، بيروت، المؤسسة الإسلامية لطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٠، ص ٢٩. يقول حسن البنا في تعريف الإخوان المسلمين إنها «دعوة سلمية وطريقة سبب وحقيقه صوفية وهيئة ساسه وجماعه رياضية ورابطة علمية لغاية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية»

الإخوان المسلمين الذي أشار فيه إلى جميع هذه الموصفات في رسالة المؤتمر الخامس كما انتقدوا البنا لموقفه الذي أعلنه في كتابه العقائد الإسلامية من قضية الأسماء والصفات، والتي اعتبرها مسألة خلافية: «للخلف مذهبهم فيها، وللسلف مذهبهم، وكلاهما صحيح» ومن المعلوم أن قضية الأسماء والصفات تمثل جوهر مفهوم التوحيد عند السلفيين.

يعود أيمس الطواهري في كتابه فرسان تحت راية النبي أو "الوصية الأخيرة"<sup>(١)</sup> كما أسمته جريدة الشرق الأوسط، إلى نقد الإخوان المسلمين، ويعترف أن بعض الإخوة «لامي على مذهب الكتاب... وكان مجمل نقدهم أنه كتاب طالم لأنه تتع عشرات الإخوان ولم يذكر حسنة واحدة لهم، ووصل الأمر بي - كما يقولون - إلى تجريح الشيخ حسن البنا، وهو أمر لا يصح من منسب للحركة الإسلامية... وكان ردي أن هذا الكتاب اجتهد بشر لا يدعي العصمة. وأن الإخوان ركبوا من الأخطاء ما يصل أحياناً إلى حد الحرائم التي تستحق العقاب والقصاص، وقد نظرت كثيراً حتى يصحح الإخوان أخطاءهم أو يسهوا الأجيال الناشئة حتى لا تقع فيها... وكتابي صحيحة تحديد للشباب المسلم من أن يحذر في نفس المصحح فيصل إلى انقاع الذي وصل إليه الإخوان». ويرفض الطواهري، وكذلك كافة رموز التيار السلفي الجهادي نقديس الأشخاص، وينقدون ناصي مسألة الشخصانية عند الإخوان، حيث يدعون في نقديس وتعظيم شخصية البنا واتخاذ كلامه وطريقته وكأنها نوع من الدين فالتربية الإخوانية ركز بشكل مبالغ فيه على الرسائل والمأثورات والأوراد والأذكار لمؤسسة عن البنا، أكثر من التركيز على المصادر الأخرى في الشريعة، بحيث تكون النتيجة تقديم تعاليم البنا على غيرها، وخاصة السنة النبوية وفقه السلف ولو بشكل غير واع ويخشى مع تطاول الزمن أن يصبح البنا هو الأصل في حين تصح المصادر الأخرى في مراتب ثانوية.

ولا يكتفي الطواهري بنقد البنا، بل يشمل نقده أسماء لامعة في التيار السلفي لمدرسيه فيقول: «لقد عاش آلاف الشباب أسرى لهذه الأسماء الزنادة، ابن باز، العثيمين، وأبي بكر الجزائري، يتبعونهم، أو على الأقل لا يحرفون على مخالفتهم حتى وإن عظم خطوهم وفسح انحرافهم... لقد آل للشباب المسلم أن يتحرر من تلك الأسماء الزنادة الخوفاء التي تمادت في نفاق الطواغيت حتى هان قدرها وأصحت مثاراً للسخرية على أسنة الأولياء والأعداء!... وأن لهذا الشباب أن يحرج من الغيبوبة التي

(١) أيمس الطواهري، فرسان تحت راية النبي، منشور على حلمات في حرة الشرق الأوسط، لحفة ٩، ٢٠٠١/١٢/٢٧.

يعيش فيها ويدرك أن معركة الإسلام والكفر والباطل، معركة محتومة لا فرار منها، وأنه إن لم يستعد لها ويعد لها عدتها فسيكون أولى ضحاياها. . . اسحق أبلج والباطل لجلج، إن ابن ناز وطائفة هم علماء السلطان الذين يبيعونا لأعدائنا في مقابل راتب أو منصب وإن غضب من غضب ورضي من رضي. . . ود صف الإيمان يجب قبل مواجهة صف الكفر أن يتخلص من المزيفين والمافين<sup>(١)</sup>.

ويذكر الظواهري في كتابه فرسان تحت راية النبي أيضاً مجموعة من الأخطاء والسقطات العظيمة التي وقع فيها الإخوان بعد صدور كتابه الحصاد المر ومنها لبيان الذي صدر عنهم بعنوان «بيان للناس من الإخوان المسلمين» يتحدثون فيه عن فقه جديد لا يعرفه علماء الإسلام، سوا فيه بين المسلمين وغيرهم في حقوق المواطنة لمادي منها والمعوي، المدني منها والسياسي. وقد رد عليهم أخونا عبد السلام شاهين في كتابه فتح الرحمن في الرد على بيان الإخوان. ويصيف الظواهري «صرح الإخوان في بيانهم هذا أنهم يرون للصاري الحق في تولي وظائف الدولة، ما عدا منصب رئيس الدولة. أي إياهم لا يرون غضاضة في أن يتولى رئاسة الوزراء في مصر نصراني تروى ولماذا لا يكون أيضاً يهودياً؟ أليس في مصر مواطنون يهود؟ أم أن المسألة دعابة سياسية وليست مبادئ كما يزعمون». ويستقد بعنف «الاحتراع والتأليف» فيما يسموه «الفقه الجديد» ويطالبهم بنهضة تصحيحية للعودة إلى العقيدة الصافية، عقيدة السلف الصالح<sup>(٢)</sup>.

كما تنتقد المراجع السلعية الجهادية الفقه الإخواني لمعالته في الترخص وتتبع الترخص بطريقة وصلت إلى حد تميع القضايا في نفوس الناس. ويفسر هؤلاء ما يظنون عليه ظاهرة تكيف حالة الصحة مع الواقع الجاهلي بسبب فتاوى الإخوان لبي تمس إلى تعليق الإباحة على لأخذ بالأحوط. ويذهبون إلى أن هذا الأمر قد أضرب بالصحة الإسلامية وبحركة الإخوان أيضاً، حيث يبدو أروادها اليوم وكأنه لا صلة لهم بالمشروع الإسلامي في الممارسة على المستوى الفردي أو الأسري. وقد فجع الكثير من أبناء التيار في المرات التي قدر لهم فيها أن يظنوا على أحوال زعماء كبار في الإخوان حيث تبدو أسرهم ومنازلهم بعيدة عن الانضباط الشرعي والإسلامي<sup>(٣)</sup>. إلا أن النقطة التي يركز عليها هذا التيار في نقده للإخوان هي قعودهم عن الجهاد، حيث يقول

(١) أيمن الظواهري، مجلة المجاهدون، العدد الحادي عشر، ٣ شعبان ١٤١٥ هـ.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩ و ١٠.

(٣) لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر الدراسة المهمة لكمال حبيب المشورة على موقع الجزيرة نت في ٢٠٠٢/١٢/٤، بعنوان «موقف التيار الجهادي والسلمي من الإخوان المسلمين»

أيمن الظواهري: «حيل السياسة والمهادنة لن تغني شيئاً، ومن الحير لنساب الإخوان أن يحملوا سلاحهم ويدافعوا عن دينهم في شرف وعزة، بدلاً من أن يعيشوا أدلاء في مبراطورية النظام العالمي الجديد.. ولا يعقل أن يقفوا على مقاعد المتفرجين والأمة من حولهم تنعير وتتطور وتتقدم»<sup>(١)</sup>.

ثمة أيضاً مسائل تميز فيها التيار السلفي الجهادي بل التيار السلفي شكر عدم في إطار الحركة الإسلامية، نذكرها فيما يلي:

١ - مسألة تكفير الشيعة أو "الرافضية" كما يسمونهم في الدوائر السلفية. وفي هذا يقول أيمن الظواهري «إننا ملتزم مذهب السلف الصالح، أهل السنة والجماعة، ولذا فإن بيننا وبين الشيعة الاثني عشرية فروقاً واضحة في العقيدة، وهم عندما يحدى لفرق المبتدعة الذين أحدثوا في الدين بدعاً عقائدية وصلت بهم إلى سب أبي بكر وعمر وجمهور الصحابة والتابعين، والقول بتحريف القرآن، وادعاء عصمة الأئمة، وادعاء غيبة الإمام الثاني عشر وادعاء الرجعة. فهذه العقائد من اعتقدها بعد إقامة لحجة عليه يصير مرتدّاً عن دين الإسلام، ومن كان جاهلاً واعتقد هذه الأصول الفاسدة أو كان عامياً فهو معذور بجَهْلِهِ». ويأخذ الظواهري على إيران سلسلة من المواقف المشبوهة ومنها «موقفهم من الثورة الإسلامية السورية حيث ساندوا حكومة حافظ الأسد، وموقفهم من الجهاد الأفغاني حيث ساندوا الأحزاب الشيعية فقط، وموقفهم من ترحيل المحامدين العرب من باكستان، وموقفهم من تجاهل الحركات الجهادية في مصر والجزائر.. وأنهم لا يساعدون إلا من كان يوقاً لهم أو دتراً في فلكتهم.. هذه المواقف تثبت زيف ما يدعونه من أنهم ثورة إسلامية ليست شيعية، بل هم متعصون لا يساعدون إلا الشيعة أو عملاء الشيعة»<sup>(٢)</sup>.

٢ - قضية الأولوية بين العدو البعيد والعدو القريب: يرى رموز هذا التيار أن المسلم الحقيقي الصادق يكون آنماً إذا تعاون مع أي حاكم كافر، بل عليه أن يصم إلى الجهاد ضد الدولة الكافرة. والشكل الوحيد المقبول للجهاد هو الكفاح لسلح، وأي شيء أقر من ذلك ينطوي على المهادنة والحبس والخوف أو الحمق والتفاهة. والبداية تكون بمواجهة الكفر الداخلي (العدو القريب) وبعدئذ يواجه الكفر الخارجي (العدو البعيد)، باعتبار أن الابتعاد عن تطبيق الجهاد أدى إلى تلك الحالة المؤسفة التي يعيشها حالياً العالم الإسلامي. ووفقاً لهذه الأولوية ركز هذا التيار عملياته العسكرية داخل

(١) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي»، م. س، الحلقة ٩، ٢٧/١٢/٢٠١١

(٢) أيمن الظواهري، بشرة الانتصار، العدد ٩١، الخميس ٦ ذو القعدة ١٤١٥ هـ. أجرى الحوار: أسامة بن عبد الفتاح. نقلًا عن Tawhoh.ws.

الأنظمة الإسلامية حيث استطاع، فقاد تنظيم "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" في مصر، ثم في الجزائر، سلسلة عمليات عسكرية واعتيالات طالت رموز السياسة والأمنية في "أنظمة الكفر" والمرندين حسب توصيفهم فالمرنّد يقدم قتاله على الكافر. إلا أن دروه التحول الكبير في موقف هذا التيار تجاه الخارج الممثل بأميركا جاء مع تشكيل "الحمية الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين" التي أسسها أسامة بن لادن وأيمس الطواهري مع آخرين. ومن فتاواها أن «حكم قتل الأميركيين وحلفائهم مدبيين وعسكريين فرض على كل مسلم أمكه ذلك في كل بلد يعيش فيه»، وترامس الإعلان مع قصف أميركي لمدن عراقية «على يد النحاف الصليبي اليهودي وعلى رعم العدد المظيع من القتلى الذي حاور الملوك...» وكأنهم لم يكتفوا بالحصار انطويل بعد الحرب» معتبراً أن هذه الجرائم «إعلان صريح للحرب على الله ورسوله وعلى جميع المسلمين». لكن اللافت أن تنظيم "الجماعة الإسلامية" المصري رأى بنفسه عن أي مواجهة مع أميركا. على الرغم من أنه تصرّر أكثر من باقي التنظيمات لأخرى جراء السياسة الأميركية، فزعيم التنظيم ومفتيه الشيخ عمر عبد الرحمن يقع في سجن أميركي منذ قبض عليه بعد تفجير مركز التجارة العالمي عام ١٩٩٣. أما جماعة "الجهاد" ورعيها الطواهري فظلاً على منعهما الأكثر معاداة لأميركا، على رغم أن موقفه كان يقوم على ضرورة تركيز العمليات ضد العدو "القريب" وهو التزام ظل نفسه حتى غير توجهاته وأولوياته لبدأ في استهداف أميركا (العدو البعيد) كما أوضح في ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥ في بيان طويل<sup>(١)</sup>. واشتدت الالهة ضد أميركا قبل أربعة شهور من الإعلان عن تأسيس "الجهة" مع أسامة بن لادن، وتحديداً في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧. في بيان بعنوان «أميركا ووهم القوة». وبعد إعلان ميلاد "الجهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين" انقلبت الأولويات بشكل صريح وأصبح قتال وقتل الأميركيين، عسكريين ومدنيين ومن يحالفهم من اليهود والمصريين، فرض "غير" على كل مسلم بعد أن كان فرض "كفاية"<sup>(٢)</sup>.

٣ - العمليات الاستشهادية: انقلاب الأولويات لصالح قتال العدو البعيد لم يكن نقطة التميز الوحيدة بين تنظيمي "الجهاد" و"الجماعة الإسلامية" المصرية. ولم يكن اموقف من أميركا والأساليب التي يعتمدونها كلاهما لتحقيق أهدافه المسألة الوحيدة التي بعدت بينهما. بل طالت أساليب استخدام العنف. فطوال عقد التسعينات في مصر (سنوات العنف) لم تلحاً الجماعة الإسلامية أنداً إلى استخدام أسلوب العمليات

(١) أيمس الطواهري، سرّة المجاهدين، العدد ١٩، في ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥  
(٢) أيمس الطواهري، نشرّة المجاهدين، العدد ٤٤، تشرين الثاني/نوفمبر، ١٩٩٧.

الاستشهادية، وحافظ عناصرها على أسلوب المواجهة المباشرة بسهم وبن لهدف  
 المطلوب تصفيته هكذا اعتالت الجماعة رئيس مجلس الشعب المصري رفعت  
 المحجوب والمفكر الدكتور فرح فودة وحاولت مع نجيب محفوظ ووزير الإعلام  
 صفوت الشريف في القاهرة، وفعلت نفس الشيء في اديس بابا حاسما حاول عناصرها  
 اعتدل الرئيس حسني مبارك واعتمدت الأسلوب نفسه في ضرب البنوك والسياسة  
 والهجمات على رجال الأمن وحادثة الأقصر. وحين نشرت الحياة في ١٩٩٣ حبرا عن  
 اسرار عصر من الجماعة أثناء التحقيق معه في إحدى مدن الصعيد حيث قفز من لطابق  
 السادس ولفي حافته، اتصل حينها الناطق بلسان التنظيم طلعت فؤاد فسم بمراحل الحياة  
 في القاهرة وفي الواقعة، وأكد أن الجماعة لا تسبح الانتحار أبداً كانت الأسباب،  
 موصفاً أن عناصر الجماعة يمكن أن يقاتلوا حتى الموت ولا يمكن أبداً. أن يقدموا من  
 تلقاء أنفسهم على الانتحار أبداً كانت الأسباب<sup>(١)</sup>. في المقابل فإن جماعة "الجهاد"  
 ولتطبيقات انسي تحمل فكراً مشابهاً اعتمدت مد سوات أسلوب لعمليات لانتحارية  
 "الاستشهادية". وكانت أولى تلك العمليات محاولة اغتيال وزير الداخلية السابق في  
 مصر حسن الأنسي حين فخر عضو التنظيم ضياء الدين محمود حافظ نفسه أثناء مرور  
 موكب الألفي قرب مقر الوزارة، ووزع الطواهي لاحقاً شريط كاسيت صوت حافظ  
 تحدث فيه عن أسباب إقدامه على التضحية بنفسه ثم تالت لعمليات الانتحارية  
 والاستشهادية وهي تستخدم اليوم بكثافة في اعراق مع الزرقاوي، وكان أهمها وذروتها  
 قبل ذلك عملية ١١ سبتمبر/ أيلول في أميركا. وقد وصفت هذه لجماعات مبحث  
 فقهية لتبرير هذا النوع من العمليات. كان أولها تحت عنوان: «العمليات الاستشهادية  
 في لمطور الشرعي»<sup>(٢)</sup> انتهت فيه إلى إباحة تلك العمليات وأقرت «جوار إتلاف النفس  
 مصلحة إظهار الدين» مستندة إلى إجماع العلماء على «حواز اقتحام المهالك في  
 الجهاد» وحوار «حمل الواحد على العدو الكبير في الجهاد» وجوار «قتل النفس لعدم  
 إفتاء الأسرار تحت التعذيب»، وأسقطت كل المبررات التي تنهى عن ذلك ومنها ما  
 ورد في القرآن الكريم بأيات صريحة تنهى عن قتل النفس، وعيرها من الأحاديث التي  
 تحدث عن فضل الصبر لمن أيقض الأسر والقتال حتى الموت.

في الخلاصة حدث تحولان هامان لدى لجماعات السلفية الجهادية فيما يتعلق  
 بنسورها السبسي لشكل إدارة الصراع مع أنظمة الحكم في العالم الإسلامي  
 الأول تبنها تنظيم القاعدة وجماعة الجهاد المصرية لتناهى تصعيد المواجهه

(١) حرية الحياة، تحقيق أعده محمد صلاح، الحلقة ٥، ٢١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١، ص ١٥.

(٢) سررة المجاهدون، العدد ٤٤، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧.

المسلحة وتوسيع دائرتها لتتجاوز الدول الإسلامية والنظم القائمة فيها، إلى المسرح العالمي وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية.

- الثاني تسته "الجماعة الإسلامية" في مصر وفرع من جماعة الجهاد الذي يميز نفسه بـ "طلائع الفتح"، وذهب باتجاه ما عرف بـ "المراجعات" التي حدثت داخل السجون المصرية، وخلصت بنتيجته إلى التخلي عن خيار العنف المسلح كسبيل لتغيير النظم السياسية. ولأن معظم قيادات هذا التيار التي قامت بالمراجعات هم داخل السجون المصرية تحديداً، فقد بدا أن مراجعاتهم ستبقى موضع شك ما لم تستند إلى تأصيل فقهي جديد من داخل المنظومة السلفية والأصولية. لذلك قامت هذه القيادات التاريخية للجماعة الإسلامية وبعض قيادات الجهاد (طلائع الفتح) بتدوين أربعة كتب في مراجعات لأفكارهم القديمة والتأصيل لأرائهم الجديدة التي توصلوا إليها في أكثر من مسألة ومبحث، ومنها التكفير والخروج على الحاكم والعمل الديمقراطي والانتخابات، والتعددية الحزبية والعمل السياسي السلمي، وأهل الذمة ومكانتهم داخل المجتمع الإسلامي، وغيرها من المباحث. وقد شجَّ أيمن الظواهري هجوماً على هذه المراجعات وقتها نقدياً وفق منظومته الفقهية في كتابه فرسان تحت راية النبي<sup>(١)</sup>، معتبراً ذلك انقلاصاً على النوايا، وفي الوقت الذي أعلن عن موافقة الشيخ عمر عبد الرحمن من سجنه في الولايات المتحدة على مبادرة وقف العنف بصفته مرشداً روحياً "للجماعة الإسلامية"، عادت أطراف أخرى وأعلنت تراجع الشيخ عمر عن موافقته هذه. وبقي الأمر بين أخذ ورد حول موقف الشيخ الفعلي. مع ذلك كان لمبادرة وقف العنف والمراجعات وقع حيد على الساحة المصرية، إذ انحصرت أعمال العنف تدريجياً، وإن كان الأمر لا يزال يستقطب النقاش عند القواعد والخصوم حول ما إذا كانت هذه المراجعات النقدية قد تأسست وفق الفتوى أم الجدوى<sup>(٢)</sup>. أي: هل أد سر التحول في سلوك "الجماعة" مرتبط بالفتوى، أي الحكم الشرعي الذي استندت إليه، أم بالجدوى التي كشفت عن عدم القدرة على تحقيق منهج العنف في الواقع؟ وهذا البحث في الفرق بين الأمرين هام للوقوف على المراجعات إن كانت مدنية أم لحظية وظرفية.

يمكن تلخيص أفكار هذا التيار السلفي الجهادي الجديد الذي اتخذ العنف سبيلاً في ثلاثة محاور:

- الأول يقوم على مبدأ شمولية الإسلام باعتباره عقيدة وشرعة ونظام حياة، بغض

(١) أيمن الظواهري، "فرسان تحت راية النبي"، م. س.، الحلقة ٨، ٢٧/١٢/٢٠٠٦.

(٢) مصر للدراسة التي قدمها أبو أيمن محمد عواد "السلفية الجهادية وسأنة الدولة" في ندوة السلمية.

المعقدة في بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الحكومية، ٥ و ٦ و ٧/١/٢٠٠٤.

النظر عن الرماد والمكان والبيئة والظروف، بعيداً عن التأويل والاحتجاج الذي يقتصر شمول العقيدة والشريعة لكافة مناحي الحياة.

- الثاني يقوم على الولاء والبراء وحاكمية الله، الولاء للعقيدة وللإسلام وليس للمسلمين أو للوطن أو لأية أفكار بشرية أو وصفية كالاشتراكية والليبرالية والقومية والعروبة والديموقراطية والحرية والعلمانية وغيرها . . وهذا المحور هو من أحطر المحاور التي يقوم عليها هذا التيار. ذلك أن الحروج للجهاد يستدعي تجوز لولاءات الوطنية والعواطف القومية. لذلك فإن الفكرة الوطنية غير مطروحة في هذا الخطاب السلفي انحيد إلا على سبيل الانتقاص والتحقير باعتبارها ولاء للتراب والأرض ودعوة عصبية وجاهلية، مع تأكيدهم بأن قضية الإسلام هي قضيتهم في كل مكان بغض النظر عن الحواجز والحدود والسدود والموانع. فالمسلم محرر أن ينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً.

- الثالث: يقوم على البراءة من "الأخر" المتمثل بأنظمة الكفر السائدة في العالم الإسلامي وفي الغرب، والإيمان بأن الصراع والجهاد صدهما حتمي في كل زمان ومكان، ولا محال للمهادنة أو المسالمة وإنما هي العداوة فقط. فهم من أنصار نظرية صراع الحضارات بمعنى ما، و"المفاصلة" مع الكفار<sup>(١)</sup>، ووجوب إظهار العداوة لهم وعلان البراءة منهم ومن يواليهم.

وفي الواقع يستقي هذا التيار قوته وفعاليته من عدة عوامل أهمها.

- جاذبية الطرح وبساطته، وروح التدين التي تسود المجتمعات الإسلامية
- الخبرة الإخوانية في التنظيم والعمل السياسي، فالكثير من كوادر هذا التيار كانت لهم تجارب تنظيمية إخوانية سابقة.

- نمرد هذا التيار في ساحة المواجهة مع الغرب، مما أناح له استقطاب كل لطافات وتحنيدها في ساحة لجهاد والمقاومة ضد "الهجمة" الغربية التي بدت ساحتها أكثر وضوحاً بالنسبة لهم في أفغانستان والعراق.

في مثل هذا المناخ، تشكل خطاب سلفي - جهادي أخذ يتغذى من العداوة للسياسات لأمركية الحديدية الهادفة إلى الانفراد والهيمنة في عالم القطب الواحد، ومن انحيازها لفاضح لصالح إسرائيل، بل ومن تبني الولايات المتحدة لخطاب متشدد ويميني يحفل من المسلمين "العدو" النذيل عن "إمبراطورية الشر" السوفياتية حسب التصنيف الأميركي وهو خطاب تبني منطق صراع الحضارات، بل وذهبت معه

(١) انظر "دراسة الهامه على موقع إيلاف [www.elaph.com](http://www.elaph.com) لسعود القحطاني، وهي بعنوان "الصهوة الإسلامية السعودية" (٢١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣) وقد نشرت على عدة حققات.



تصريحات جورج بوش الابن معبداً في ذلك، حين راح يتحدث عن "محور الشر" وكأنه بهد، ينسئ مطلق أسامه بن لادن والسلفية الجديدة شكل مفلوب، وهي التي شطرت العالم أيضاً إلى مسطاطين: الحق والباطل، الإيمان والكفر، الخير والشر

## ٧ - إشكاليات المنهج السلفي

وبغض النظر عن التصنيفات التي يمكن أن تنتظم فيها التيارات السلفية، من تريحية ومدرسة وحركية وجهادية، فهي تحركت على الدوم ضمن مربع معرفي رسم أصول التفكير وقواعد السلوك ضمن أصلاعه تمثلت في: التاريخ، النص، العقيدة، الآخر.

● التاريخ: وبما أن السلفية هي اشتقاق من السلف فهي إحالة إلى "فضل العصور وأولاهـا بالافتداء والاتاع". فالماضي هو المطلق والتاريخ هو المرحلة لسبب.

- الأول: إن التاريخ هو ذاكرة الشعوب ومستودع تجاربها وخبراتها ووعيهـا. ولا يحور بالتالي الانقطاع عنه، لأننا لو أردنا ذلك لن نستطيع، فهو كامر فينا حتى ولو لم نع به، ومهما بالغنا في الحديث عن أهمية القطيعة المعرفية والإستيمولوجية

الثاني: نزول الوحي على النبي محمد (ﷺ) في تاريخ محدد ومجتمع معين له لغته ومقاييسه، بحيث لا يمكن فهم الإسلام وتمثل مقاصده إلا من خلال الرجوع إلى الماضي ودراسة تلك المرحلة التأسيسية في حياة الأمة وما نتج عنها من تحولات ولا مشكلة في قراءة التاريخ وتمثل التحارب والخبرات، لكن السلفية لا نكتفي بمجرد الإحالة إلى العصر الذهبي، وإنما نعمل إلى تأسيس منهج يفسر العلاقة بالتاريخ والتراث، مما يحول الأمر إلى استدعاء للتاريخ وقراءته بصورة إيدوبولوجية تستهدف صباغة الحاضر والمستقبل وفق صورة مثالية مقتطعة من الماضي.

وهكذا تصح «الفرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة» أفضل العصور، والأصبح للافتداء بعد الرسول ﷺ هم الصحابة، هنا يكمن المودح المثالي الذي يحب أن يقتدى به وأن يساغ عليه صورة القداسة. حتى ولو أدى ذلك إلى «حياة الماربع». لذلك يرفض السلفيون الحوص في التملقات التاريخية الشائكة، فحالات الصحابة لا يصح الخوض فيها، بل يحب الوقوف عند فضائلهم فقط، وهذا يؤدي إلى تنزيه أرجال وتبويض لتاريخ، وطمس بعض الوقائع والقعر فوق الأحداث، مما يؤسس لمهيج انتقائي يدعم الصورة المثالية للمرحلة التأسيسية كما برعب فيها هؤلاء وبس كما هي بالفعل، كحالة حدل تاريخي يحب الوعي بها واكتساب الخبرة منها

بعد الصحابة يأتي التابعون الذين غمرهم صياء النبوة بالتأعيم لأصحاب رسول الله ولاهتداء بهديهم والنيل من إشرافهم، بعدهم يتقدم تابعو التابعين «إيذاناً بنهاية مرحلة لصفاء الفكري وحلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة، حيث بدأ في هذا الوقت ظهور الدع ظهوراً فاشياً». هكذا يؤسس صاحب كتاب أعلام الموقعين لقاعدته منهجية سلمية نقول: «فتاوى النصحية أولى أو يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين. وهلم جرا. وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان لصواب أغلب. فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمأخرين كانت متفاوت الذي يبهم في الفضل والدين». هذه المنهجية تنقل الإحالة إلى التاريخ من إحالة هدفها الاعتبار ولهم إلى تعلق بـ "المودج" وتقديس لرحالاته، باعتبار لمرحلة تلك، هي المودج المتحقق والمفقود. هذه لمنهجية تنظر إلى أن التاريخ يأخذ في سيره اتجاهها ابحداري، فبعد القرون الثلاثة الأولى المفضلة أخذت مراحل الاحدار تتسارع وتزداد كما فترق المسلمون شيئاً وأحراباً متعددين عن الإسلام كما فهمه لسلف وطقوه عقيدة وشرعية وأخلاقاً.

هذه لمنهجية السلفية التي ترسم العلاقة بالمرحلة لتأسيسية للإسلام هي التي تفسر لنا قوة حضور الماضي في الذهنية المعرفية للحركات الإسلامية المعاصرة، حيث لا تزال اجربيات تحتل موقع الكليات، والحيثيات تغلب على الكيفيات وتعرض نفسها على العقل الإسلامي لتردد من إدراكاته، والمشكلة أنه حين يصبح الطموح نحو لأفضل أسير التاريخ والماضي يذبل الإبداع ويغلب التقليد والاتباع.

مأرق هذه المنهجية السلفية أنها انتقائية فصلاً عن أنها تاريخية، فبعد الرسول و صحابة والتابعين وتابعيهم، ينتفون الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل من بين الأئمة لأربعة الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومسطره الأول، ويتابعون مع سبعين الشوري، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وعبد الله بن المبارك والبحاري ومسلم وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرحلية الأولوية في المنهجية السلفية. ويتوصل الخيط الرابط إلى لقرنين السابع والثامن مع المنظر الثاني للسلفية. ابن تيمية بمعية تلميذه ابن قيم الجوزية، وصولاً إلى محمد بن عبد الوهاب وباقي انبيارات التي نهجت على نهجه. ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن الانتقائية تحرم. ونحرمهم، من الاطلاع على ما أنتجه رحالات عظماء أسسوا منهج عديدة للنظر والتدقيق والتحليل لا نقل علماً وجهاداً وتأثيراً، وليس من العدل والإنصاف طمس أو تجاهل جهودهم.

المأرق لثاني يتمثل في أن المصيح الانتقائي يتصمم بزعة فصائية واضحة.

تحولت فيما بعد إلى نوعة تكفير "الآخر" المخالف، مسلماً كان أم غير مسلم، وهي نوعة تخلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانت منه الأمة في مراحل متعددة.

المأرق الآخر يتمثل في أن استلهاهم التاريخ الانتقائي للحفاظ على الهوية هو حل شكلي هروبي ذلك أن الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة باسترجاع الماضي أو الاتكاء على التراث فقط. بل تأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبداً. إن مقولة "العودة" إلى الماضي تحدث في اللاوعي شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى أن الإسلام تحقق كلياً في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد.

● النص: العودة إلى النص يمكن أن تعتبر في حد ذاتها خطوة جريئة وبقلة نوعية في منهجية التفكير. لأنها تحرر العقل الإسلامي من كل لنصوص بشرية، وتؤدي إلى الإقرار بعدم إلزاميتها، بل تريب عنها وهم القداسة الذي تلبسته، من دون أن يعني ذلك إسقاط أهميتها المعرفية. وهو ما عبّر عنه الإمام مالك في مقولته الشهيرة: «كلكم راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر».

تتضمن مسألة العودة إلى النص بعداً تجديدياً لأنها تتيح اكتشاف مخروبات النص القرآني والسنة النبوية، كما تتضمن ثقة بالعقل الإسلامي الاجتهادي، من دون وساطة السابيين، بما يؤدي عملياً إلى جدل النص والواقع المعاش من خلال استنساخ معاد جديدة له.

لكن المشكلة أن السلفية تشددت في التعامل مع النص وبالعت في لتمسك به إلى درجة التوجس من الرأي وإعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد حاطت بكل صغيرة وكبيرة، وعليه تم توسيع مفهوم النص ليشمل الآثار، أي الأحاد بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتى ولو تعارضت، وكان "حمد بن حنبل يقول. «الحديث الضعيف أقوى من الرأي». بل إن الأمر بلغ حد الوقوف عند طواهر النصوص رفضاً للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكير اللعبة.

هذه القراءة أمام منهجية مصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلق وأخذ جامدة، أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معه وتغوص في أعماقه باحثة عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعاش. المنهجية النصوصية تحول العودة إلى النص عودة إلى فهم النص كما فهمه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، مما يؤدي إلى تقييد النصوص بتفسيرات وتأويلات أجيال القرون السابقة.

● العقيدة: لا شك في أن السلفية في شأنها كانت دعوة للدفاع عن نقوة العقيدة

وصفاتها، بدءاً بعقيدة التوحيد وكل ما له علاقة بالغيب، والرسول اتساعاً واقتداءً، وصولاً إلى كيفية لتعمد بعيداً عن البدع وكل مظاهر الشرك. وهي بهذا لعبت دوراً تحريراً مهماً من خلال مواجهتها الشرسة لكل مظاهر التخلف والجهل التي سادت في مراحل متطولة، كعبادة القبور والتبرك بالموتى والاعتقاد في السحر والحوارق والخرافات وتشويه صورة علاقة الله بالرسول، وهي مظاهر لا يراى الكثير منها سائداً حتى ليوم يسطح الذهن ويقدم أنماط لاعتقالية من السلوك والنظر للعقائد والظواهر الطبيعية والاجتماعية. عملت السلفية على إزالة كل الوسائط التي صنعها الناس واعتمدوها في علاقتهم بالله، وإعادة الدين إلى بساطته وأصوله<sup>(١)</sup>.

وصراع السلفية مع الصوفية قديم، وما حصل في المغرب في لحرب التي حاضها عبد الكريم الخطابي، وفي الجزائر مع عبد الحميد بن باديس كشف عن لعلاقة لعنصرية التي ربطت مشايخ الصوفية بالاستعمار الفرنسي، وأدى إلى موجهة شملت لمحالين الثقافي والسياسي، مما سحب الشرعية من عدد كبير من الزوايا والمشايخ لمؤثرين في مشاعر أغلبية سكان الأرياف ومعرض المدن. لكن المأرق تلور عندما وقفت لسلفية عند حد الدفاعات العقائدية، فما حصل هو نوع من الفرز العقائدي لم يتطور باتجاه إعادة إنتاج علوم متجددة للدين وأصول الفقه والتربية في ضوء حركة الواقع المتغير والمعاش وقوانين لطبيعة والمجتمع.

وهكذا أصبح التفكير السلفي حيس الفكر العقائدي الضيق، مما صحم الحساسية انعقدية لبعض السلفيين فجعلهم أسرى لشكليات التدين وقضايا العيب كالري والحجة وسلوب الكلام وحدود العلاقة بالمرأة وكيفية دخول البيوت وطريقة تناول الطعام أو جلوس... إلخ.

وبدل أن تنتج الحالة السلفية كعملية لتطهير وتبسيط العقائد، حالة تحرر وانطلاق، أنتجت عقلية إقصائية نمت بشكل مطرد، وأدخلت المرز العقائدي إلى جانب الفرز الحاصل سياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى تعميق التحررة، في الوقت الذي رمت المقاصد السلفية إلى التوحيد، فظهرت فرق وطوائف تدعو للمفاصلة والتميز بكل الوسائط لأن النتيجة الطبيعية للفرز العقائدي، أن يقسم الناس إلى فسطاطين، الكفر والإيمان، ولا منزلة وسطى بينهما.

● الآخر: كانت البداية مواجهة مع روايب المعتقدات المسحدرة من الديانات الأخرى التي، مترح معتقوها في الفضاء الإسلامي، وكانت الدعوة في هذا الوسط

(١) انظر في هذا الصدد الدراسة القيمة التي استعدنا منها لصلاح الدين الحورشي: إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١، ص ص ٢١٤-٢١٦.

الجديد نفتضي مقارنة معرفية تعتمد مناهج جديدة في الجدل الديني، فظهرت تيارات إسلامية تعتمد البرهان العقلي والاستدلال المنطقي كالمعتزلة ولفلاسفة، بدءاً من المصباح الصوفي. في مناح هذا الحراك الفكري ستشعر السلفيون الحظر، فتحول "الأخر" هب إلى حصص، ولأن السلفية حركة دفاع عن صفاء العقيدة ضد آخرين يرون حريتها وتوطيها في أساق فكرية أخرى معادية لنسبة الدين ومناقضة لظاهره، تخون المعتزلة والفلاسفة ثم أهل التصوف والشيعية إلى حصص و"آخر" "قوم من جنسك وينكلمون لغتنا". هكذا اتسعت دائرة الحصص لتشمل عدد بعضهم حتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة.

وفي العصر الحديث كان للحركات السلفية فصل سبق في تفجير الثورات الأولى ضد الاستعمار العربي التي بدأت كصالح مسلح ثم استقرت كصالح سياسي أخذ طابع المفقومة العقائدية التي تقوم على التعارض الكامل بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغرب، وبالتالي فهي جهاد بين معسكري الإيمان والكفر، وهكذا تكونت عقيدة الولاء والبراء سياسياً واكتسبت المعركة بينهما صبغة الحرب الدينية الحصارية. من أررد سائح هب الصراع إبراز لتناقض المعرفي والثقافي مع المنسروع العربي وتعزيز الروح الجهادية وتحصين الأمة ضد محاولات التعريب والتسميط الثقافي باسم وحدة الحصاره ونفوق المركز الأوروبي.

لكن المشكلة أن الآخر الحارحي اتسع أيضاً لتشمل دائرته الكثير من قوى الداخل ضمن الدائرة الإسلامية من ليبراليين وعلمانيين ويساريين وقوميين، بل وحتى إسلاميين مننورين، ونج عن ذلك حالة من التحالف داخل الساحة الإسلامية بين التيار السلفي وجميع القوى المختلفة بطروحاتها وأفكارها وأجهاداتها والتي أصبحت تسمى شتى النهم التكفيرية. مما سوغ للمعض أن يعجن نحو العنف واستخدام أسلحة ضدهم.

وعلى الرغم من أن التيار النهصوي الذي بدأ بإرهاباته الأولى مع الطهصاوي وخير الدين التونسي، ثم مع الأفغان ومحمد عبده والكواكبي، اتخذ نهجاً إصلاحياً وعقائياً، إلا أنه يمكن القول أنه بقي في الإطار العام لسلفي الانحد، فهو يتمسك بضرورة العودة إلى الكتاب والسنة كإطارين مرجعيين لا يجوز الاستعناء عنهما، وهو أيضاً بقي يولي الاهتمام للمسألة العقائدية وضرورة تطهير المعتقدات من مظاهر الشرك والحرافة، وحاض مواجهات فكرية مع العرب مشككاً في نواياه تحه الثقافة الإسلامية وقيمها. تمكن هذا التيار الذي يمكن تصنيفه بالسلفي - الإصلاحي لمتور من تقديم قراءة مغايرة لما قدمته السلفية التاريخية التقليدية قامت على نوع من التطير التوقيفي بين لعقل والبص، على عكس العداء التاريخي الذي استحكمت بين أهل النص وأهل الرأي، أدى في بعض المجالات إلى تقديم الاستدلال العقلي على الاستدلال النفي.

يعتبر الإمام رشيد رضا في هذا المجال شخصية مميزة، فهو جسد الفعل بمودج المثقف لقنن في ذلك العصر. فهو بدأ حياته متبنياً لأطروحات السلفية الإصلاحية المتنورة، تنمداً محلياً لأراء أستاذه الإمام محمد عبده، لكنه ومع نصاعده التحديث والاستعمارية أخذ اتجاه التشدد والمحافظة والانتحاز الصريح إلى التكفير السلفي التقليدي ونتهى الى نسي أطروحات ابن تيمية والوهابيين في كثير من المسائل، باعتباره من الحنابلة الذين عرفوا عن كل تأويل ومغالاة في استعمال العقل ومنو بالتشبه عند اسحت في الصفات، إلاهيه، معتبراً الوهابيين يمثلون الامتداد التاريخي لبار أمر السنة والجماعة قديماً، خاصة بعدما أعلن اس سعود عن عقد مؤتمر إسلامي عام في مكة سنة ١٩٢٦م للتباحث في قضايا الدين وواقع الأمة الإسلامية بعدما ألغيت الخلافة في تركيا. في كل الأحوال لا يمكن فصل التطور الفكري لرشيد رضا عن سياقه التاريخي، الأمر الذي يحنح إلى تعمق أكثر ومحت خاص، هذا الساق ولد كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة على يد حسن البنا، الذي نجح حركياً وتطبيعاً، لكنه على الصعيد الففائدي لم يأخذ من التيار السلفي إلا بعض العناوين العريضة مفصلاً، الابتعاد عن لقضايا الخلافية، الأمر الذي فتح للإخوان مآخذ محدودة لتحوز إحلاوات الفقهية ضمن الدائرة السنية. لكن استشهاده المبكر أدخل حركة الإخوان في تحاذب حديد تأثير من شخصيتين هما أبو الأعنى المودودي وسيد قطب. فقد رشح الاثنان المهج الصوصي وأسس، كل على طريقته، الأرضية الفقهية للتير السلفي الجهادي بصورته المعاصرة.

في لحلاصة لا يمكن قراءة السلفية كرده فعل على واقع مأروم يواجهه المسلمون اليوم كما واحهوه في مراحل تاريخية ماضية، لأن هذه القراءة تعضي إلى اعتبار هذه الظاهرة تعبيراً عن التأزم، تذهب نحو التصعيد كلما تفاقمت الأزلمات الأخلاقية والسياسية وهذا القول إما يؤول إلى اعتبار السلفية فكراً عرصياً لا جوهر فيه م يصعب هذه القراءة أن لسلفية ليس ظاهرة تنشئ عن الواقع فقط، وهي بالضرورة ليس ظاهرة تنشئ عن النص فقط، إنها عملياً نتاج تفاعل النص مع الواقع، وبالتالي تغدى السلفية من المصدرين، وتنشئ بهما ومعهما.

- فهي على مستوى النص نهل من بيع عرب لا ينصب، بلهم الملايين ويحرك الوجدان المسلم لتتأسى بالسلف الصالح وجبل البوة من الصحابة ولتأعين وتابعهم، اعتماداً على مفهوم حبرية المتقدم على المتأخر واحدار التاريخ نحو الأسوأ كلما بعد الزمن عن ذلك "الحيل القرأبي الفريد". كذلك فإن المحزون المنتصحم للنص على التصعيد المعرفي، باعتبار الركوز للظنم والجور والعدوان والفساد والقوس بحاكمية لشير نوعاً من لشرك، من الواجب القبان للجهاده ودفعه لإقامة لعدل بين الناس، بقرر

بالدعوة القرآنية الصريحة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتبار ذلك "تكديماً شرعياً" لكل مسلم نأى بنفسه عن مجتمع الجاهلية الممتد عبر الزمن، وهو ما يتقاطع مع إيمان الغالبية بحديث "الفرقة الناجية" الذي يبنى عليه شعور بالانحلال يؤدي إلى الاستعلاء كما في التعبير القطبي المسند إلى آيات قرآنية، وهو استعلاء إيماني يؤسس لاستعلاء واقعي وعملي يؤدي إلى "المعاصرة" التي تتقاطع مع عقيدة الولاء والبراء التي ترسم حدود الكفر والإيمان بدقة. من الصعب الفكك نظرياً من هذه لمظومة السلفية "الصلة" التي تغذي من مشروعية نصية إلا بتفكيكها من لداخل وقرءتها من داخل الخطاب وإظهار التعسف التفسيري والتأويلي الذي تلجأ إليه بما يخفف من غلواء بعض وجوهها. وإن كانت هذه المقاربة لا تستطيع أن تلغي هذا الخطاب، ولا غيرها يمكنه ذلك، لكنها يمكن أن تستوعبها وتتجاوزها.

- وعلى مستوى الواقع تغذي السلفية من المظاهر السلبية لمحدث ومن شيوع الفساد والمظالم وعلو القيم لمادية والاستهلاكية، وفشل مشروع التنمية في العالمين العربي والإسلامي، وسيادة نظم الاستبداد والقمع وغياب الحريات، ونوسع دائرة التهميش والإقصاء الاجتماعي والفقر والبطالة والامية، فضلاً عن التحديث الكري التي تواجه المسلمين بدءاً بفلسطين وانهاء بالعراق وما بينهما من تحديات على مستوى الساحة الإسلامية العالمية وغياب أي مواجهة تحفظ الحصائص الثقافية للأمة في عصر العولمة المتوحشة التي يرى فيها هؤلاء تهديداً وجودياً حقيقياً.

المشكلة أن السلفي، كما الليبرالي، لا يستطيع أن يمارس الأصالة والمعاصرة معاً ما دام محكوماً بسلطة "النموذج" ومهجوساً بأشكالية المرجع، سواء كان هذا النموذج مستحضراً من التراث، أو مستوحى مما يعرضه الفكر الأوروبي، أو كان شيئاً من هذا وذاك. ربما كان مفهوم أن يميل الإنسان بطبيعته إلى أن يفكر بمودج أو من خلال نموذج يقاس عليه لنموذج حين يؤخذ أصلاً، سلماً، يصير سلطة مرجعية ضاغطة، قاهرة، تحتوي الذات احتواء وتفقد شخصيتها واستقلالها. ولا شك في أن ثنائية المرجع والنموذج، بقدر ما يمكنها أن تكون مادة رحية لتوفيقية ساذجة، يمكنها أيضاً أن تنتج نوعاً من المصام الثقافي والانتشار الوجداني الذي يمكن اعتباره تاحاً طبعياً لثقافة الخوف والرغبة، الخوف من الغرب، والرغبة في امتلاك علومه وأسباب تصوره. والواقع أن هناك "إسلاماً" واحداً، لكن هناك نماذج إسلامية متعددة قد يتطابق عددها مع عدد "الدول" الإسلامية الـ ٥٥، الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. كذلك فالحديث عن "الغرب" حديث عام وتضليلي، فليس هناك "غرب" واحد، هناك نماذج "عربية" لكل منها خصائص في تطبيق الديمقراطية والعلمانية والمحدثات فضلاً عن السياسات والأدوار في عالم اليوم.

وإذا بقينا مهجوسين بالدفاع والممانعة والاحتجاج والرفض، عافيس عن تخلفنا، متناسين واقعنا، مفجوعين بفقدان الغلة فلن نتجح في بناء المستقبل. إن رفض الهيمنة الغرسية والتسعية الثقافية والاقتصادية والسياسية أمر مفهوم ومبرر، لكنه موقف يسي متاريس تمتع دحول المؤثرات الخارجية، وخطورته أنه يفضي إلى الانعرا والتفوق، ويعيق التفاع والتحد. ويدمر إمكانيات الانطلاق والتفتح، وهو من الآليات الدفاعية البسيطة التي تحعلنا أكثر قابلية للسقوط والتداعي. إنه صراع حاسر في معركة إثبات النوحود وتأكيد الكرامة والاحترام، وسيبقى كذلك إذا لم يترافق مع حراك ثقافي يطلق ورشة تريخية لإعادة ساء الذات وتأهيلها لمواجهة العصر بأدوات وآليات جديدة، وليس الاكتفاء بالدفاع عنها والتعزل بمزاياها والاعتزاز بماضيتها والتشهير بخصومها، والسكن في سجن "نموذجها" التاريخي كما كان في سالف الأزمان. . وهذا ممكن إذا تجرأنا على نقد الذات من دون أن يتحول هذا النقد إلى حلد أو تنكر للذات. وهذا لن يحدث إلا إذا تعزز "فقه المراجعات" الذي أطلقه بعض العاملين والناشطين والمفكرين الإسلاميين، وبدأه في أوساط الإخوان المسلمين منذ مطلع الستينات المرشد الثاني للإخوان حسس الهضيبي في كتابه دعاة لا قضاة.

ما لم يحدث ذلك ستبقى السلفية هروباً من واقع التجدد والتحديث إلى ماص "نمودحي" ومثالي للاحتماء به والتحصن فيه، وسوف تكون حركة تطهيرية نكوصية تسعى للحفاظ على الهوية المهددة. أكثر من كونها بحثاً عن التكيف يستهدف حل مشكلة الاغتراب عن العصر والتخلف عن الحداثة، ولن تكون في أفضل صورها سوى عملية تقليد شكلي يمعن في الانقطاع أو المعاصرة عن المجتمع والعصر ويعرق في الشككت والتفاصيل "التحسينية" حسب التعبير الأصولي، مثل قضايا اللباس والذحية والحجاب والمأكول والمشرب وغيرها، أو يذهب بعيداً في عملية تكفير تدمر الدات وتدفع بها نحو استسهال الانتحار.

## ٨ - السلفيون الوهابيون في لبنان

هم تيار كثر منهم تنظيمياً؛ إنهم جمعيات ومراكز ومعاهد متعددة، يجمعها الانتماء إلى السلفية والوهابية كاتجاه عقيدي ودعوي وتروي وفقيهي. ويمكن تصنيفهم في العايب ضمن الاتجاه السلفي المدرسي، ويعملون من خلال الأطر المعنية المعروفة. وجذور وحودهم في لبنان قديمة، لكنهم مثلوا في العايب حالة هدمشية في المجال السياسي، بل وحتى على مستوى الامتداد الشعبي والجماهيري. لكنهم ومنذ الثمانينات في حالة تمدد وانتعاش ووترايد عدد مريديهم بشكل ملحوظ.



ومن أبرز رموزهم التاريخية في لبنان الشيخ سالم الشهاب وهو دعيه طرابلسي يملح من العمر ما يزيد عن الثمانين سنة. أسس مطلع العام ١٩٧٦ ما يعرف بـ "بواه الجيش الإسلامي"، لكر هذه "النواة" له تحول إلى كيان تنظيمي فعلي، بل بقيت في الغالب، طيلة سنوات الحرب في لبنان، شكلاً أو شعاراً ملاصقاً ومضموراً وفعالة، ولم تمارس أي نشاط عسكري أو سياسي يذكر، إلى أن انتهى مرور وجودها وتم تجاوزها عملياً، بتأسيس "جمعية الهداية والإحسان الإسلامية" في العام ١٩٨٧ التي يشرف عليها ابن الشيخ سالم: داعي الإسلام الشهاب، والتي انصرفت إلى العمل لدعوي والتبليغي والتربوي، وتخصصت في نشر الفقه السلفي اللوهابي، وأنشأت العديد من المعاهد والمدارس المتواضعة لتعليم العلوم الشرعية. وفي العام ١٩٩٥ قرر مجلس الوزراء حل جمعية الهداية والإحسان بسبب شرها بعض الكتب والدراسات التي تعرضت على الفتنة بين المذاهب الإسلامية كما ذكر بيد رسمي حينها، ويركز نشاط لجمعية في مدينة طرابلس وعكار والضنية بشكل رئيسي.

في أوائل التسعينات أسس الدكتور حسن الشهاب (وهو روح ننة الشيخ سالم) جمعية "دعوة الإيمان والعدل والإحسان الإسلامية" وهي جمعية تمثل أيضاً أحد إفرازات لتدبير السلفي في لبنان، مذهباً بذلك انفصانه عن عمه، ومؤسساً لمعهد يتخصص بتعليم العلوم الشرعية في طرابلس، إلا أن هذا الانفصال ليس انفصلاً تنظيمياً أو انشاقاقاً مذهبياً بقدر ما هو انفصال إداري. فجميع بديون بالفضل سبيح الأمير سالم الشهاب الذي بدأ منذ مطلع الأربعينات نشاطه السلفي في طرابلس مصفاً جماعة "مسلمون" ومستفيداً من مجلة المنار التي أنشأها الشيخ الإمام محمد رشيد رص القنموني تلميذ الشيخ الإمام محمد عبده. وقد اشتهر الشيخ سالم بدعوته لمحاربة لسع في الدين مهما صغرت. وكان يرفض كل تسمية تنظيمية محدثة مطلقاً من قوله تعالى "هو سمكم مسلمين"، وقد تسمى السلفية فهماً وعقيدة ومهناً وشرعية وأخلاقاً، رغم تحفظه على التسمية خوفاً من أن تتحول إلى تحرب وتعصب يفرق لمسلمين

ويتابع ولده الشيخ "داعي الإسلام" و رصي الإسلام\* شؤون دعوة واشبار السلفي الذي أسسه والدهما من خلال "جمعية الهداية والإحسان الإسلامية" ومن خلال معهد الدعوة والإرشاد الذي أسسه الدكتور حسن الشهاب. وهناك اليوم لعشرات من الجمعيات والمعاهد والمراكز الوقفية التي يديرها السلفيون في لبنان تحت اسم المؤسسات السلفية<sup>(١)</sup>. ومنها:

(١) حريفة النهار اللبنانية، ٢٠٠٦/٢/٩. انظر البيان الذي أصدرته المؤسسات السلفية متعددة واستنكاراً للشعب الذي حدث إثر نظامه الأشرفية

- جمعية دعوة الإيمان ومعهد وكلية الدعوة والإرشاد (طرابلس).

- وقف ومعهد الإمام الحارثي هي عكار الذي يديره الشيخ سعد الدين كبي.

- وقف الأبرار ومعهد طرابلس للعلوم الشرعية في طرابلس الذي يديره الشيخ فؤاد الرمزي.

- وقف ومعهد الأمير للعلوم الشرعية في طرابلس الذي يديره الشيخ بلال حدادة.

- جمعية الاستحابة الحيرية في صيد' وفروعها في الجنوب التي يشرف عليها  
لشيخ نديم حارثي وتنفع لهذه الجمعية مراكز تحفيظ ومدرسة ومساحد مع  
رعاية للأيتام وفرع للدفاع المدني.

- جمعية ومركز السراج المنير (بيروت).

- وقف التراث الإسلامي (طرابلس).

- وقف النور الخيري (شبعاء والعرقوب).

- وقف أمير الحيري (الضنية).

- المركز الإسلامي ومسجد عبد الرحمن بن عوف (البقاع ومجدل عمحر)

- جمعية الإرشاد ومدرسة الإمداع (عكار).

- وقف عناد الرحمن (طرابلس).

- وقف إحياء السنة النبوية (الضنية).

- دار الحديث للعلوم الشرعية (طرابلس).

- وقف إعانة الفقير (طرابلس).

- تجمع سنابل الخير (عكار).

- وقف لحير الإسلامي ومسجد ومركز الأقصى (الضنية).

- الموقف الإسلامي السني الحبري (زعرتا).

- وقف إعانة المرحوم (طرابلس).

- وقف الفرقان للبحث العلمي (طرابلس).

- وقف الإحياء في الإسلام (طرابلس).

- وقف البلاغ الإسلامي (طرابلس).

وقد وقعت هذه المؤسسات محتممة بياناً باسم "المؤسسات السلفية في لبنان"  
نددت فيه بإساءة الصحف الأوروبية إلى النبي محمد (ﷺ) وبأعمال الشغب في نظاهرة  
الأشرفية، حيث أكد المحتممون "أن السلفية ليست حزباً أو تنظيمًا وإنما هي مدرسة  
علمية رصينة، تدعو إلى التمسك بالكتاب والسنة ضمن الفهم الصحيح لمهج السلف

الصالح من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة الأعلام رضي الله عنهم... حيث أكدوا أن منهج الدعوة السلفية من أبعد المناهج عن إثارة الفتن وتهيج العامة، لأن منهجها يدعو إلى الجمع بين العلم الشرعي الصحيح والعقل الصحيح، بين سنة رسول الله النظرية وأخلاقه لعظيمة. ومن رموز التيار السلفي أيضاً الشيخ الدكتور ركريا المصري إمام وخطيب مسجد حمرة في طرابلس والشيخ مظهر الحموي صاحب مجلة التقوى والشيخ بلال بارودي إمام وخطيب جامع السلام والشيخ محمد بكار زكريا وغيرهم<sup>(١)</sup>...

ازداد الاهتمام بالتيار السلفي في لبنان إثر اغتيال الشيخ نزار الحببي عام ١٩٩٥، رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية في لبنان الذي أتهمت فيه مجموعة تنتمي إلى أحد الاتجاهات السلفية المتطرفة، ثم تضاعف هذا الاهتمام مع ما عرف بأحداث الضنية والصدمات المسلحة مع الجيش اللبناني مطلع عام ٢٠٠٠، والتي نتج عنها ملاحقات طالت العديد من الملتزمين بالتيار السلفي في لبنان بدون امتياز بالمروقات ولاختلاف الجوهرى ضمن هذا التيار والمنتسبين إليه، مما تسبب بالتباس عميق عقد قضية المحاكمات ووسع دائرة الاعتقالات لتطال عناصر سلفية تنتمي إلى المدرسة الوهابية ولا تؤمن بالعنف منهجاً للعمل والدعوة.

والواقع أن مجموعات صغيرة في بيروت وصيدا والقاع العربي فضلاً عن طرابلس بطبيعة الحال تنتمي إلى التيار السلفي، كاتجاه دعوي، لم تستطع أن تشكل حالة سلمية موحدة تنظيمياً في لبنان. وقد عقد في العام ٢٠٠٢ مؤتمر في مدينة طرابلس جمع العديد من الجمعيات والتجمعات الإسلامية السلفية بهدف الوصول إلى توحيد الصف السلفي الذي يتميز بتزايد عدد مناصريه، لكن بدون إطار موحد يجمعهم، بل السائد بينهم خلافات في وجهات النظر وشرذمة وانقسامات. وقد منح الدكتور حسن الشهال في ترؤس لجنة متابعة أفرزها هذا المؤتمر، وضمت حينها الشيخ راضي الشهال والشيخ فواز الزمرلي والشيخ بلال حدادة والشيخ سعد الدين كبي والمسؤولين عن المعاهد الشرعية السلفية في مدينة طرابلس، ومع ذلك بقيت العديد من الجمعيات والمراكز السلفية خارج لجنة المتابعة هذه. وقد أوضح الدكتور حسن الشهال «أن المؤتمر ناقش المناهج والمقررات التعليمية التي تدرس في المعاهد الشرعية وقد تقرر توحيدها ليتعمق التعاون العلمي بين هذه المعاهد، إضافة إلى توحيد الرؤية الدعوية والمسلك في معظم أو كل المناطق اللبنانية»<sup>(٢)</sup>. وأوضح أن السلفيين يفكرون حالياً في إنشاء وإطلاق عدة مشاريع منها إنشاء مستشفى تخصصي ومراكز صحية ومعاهد تقنية ومهنية تجمع بين

(١) جريدة الديار اللبنانية في ١/٩/٢٠٠٢، أيضاً جريدة الكفاح العربي، ٤/١/٢٠٠٠

(٢) جريدة الديار اللبنانية، ١/٩/٢٠٠٢.

العلم المهني والثقافة الشرعية وبناء مساجد في طرابلس والأرياف وساء صرح جمعي  
«تحت سقف القانون ووفق الأعراف المعمول بها في لبنان لمع اختراق الحانة السلفية  
والحفظ عليها من الذين قد يسئون إليها عن حسن نية أم سوء بية، ومساءً لجر بعض  
الأفراد إلى تصرفات يظنها هؤلاء شرعية وهي بظن أهل العلم خلاف ذلك».

وقد تم حل جمعية "الهداية والإحسان" التي يرأسها الشيخ داعي الإسلام الشهاب  
إثر اكتشاف قتل الشيخ نزار الحلبي بقرار من مجلس الوزراء بتهمة توزيع مطبوعات  
تحريضية، وتم إغلاق أحد المعاهد الشرعية التي تشرف عليها. وبعد أحداث الضنية  
عام ٢٠٠٠ أشيع الكثير من الكلام عن علاقة السلفيين بالمسلحين، المعنصمين في الجبال  
وهو ما ينفيه جميعهم شدة. ويؤكد الشيخ داعي الإسلام أن الاعتقالات العشوائية التي  
طالت العشرات من الشباب الملتزم تهمة إلقاء المتفجرات على الكنائس هي التي دفعت  
بعضهم إلى لهرب إلى الجبال خصوصاً بعد انتشار شائعات عن إمكانية اعتقال  
المزيد. ويعدد الشيخ داعي الإسلام الأسباب التي أدت إلى خلق مناخ متذمر ومنها  
الاعتقالات والتعذيب وإغلاق جمعية الهداية والإحسان قبل سنوات وإغلاق إذاعة حركة  
التوحيد واستشهاد شبابين وإغلاق إذاعة القرآن الكريم وإلغاء التعليم الديني في المدارس  
والبحث في مشروع الزواج المدني، ومع ذلك يؤكد أن ما ذهب إليه هؤلاء الشباب  
أوقعهم صحبه بعض المتطرفين الذين نستكر لجوءهم إلى السلاح وخاصة ضد الجيش  
اللبناني الذي هو حامي لبنان، معتبراً أن ذلك عمل طائش ومتحسّن لم تحسن الدولة  
التصرف معه بحكمة، معتبراً قتل العسكريين «فعل غريب عن مفاهيمنا وتصرفاتنا  
ومبادئنا»<sup>(١)</sup>.

إثر اشتباكات الضنية مطلع الألفية الجديدة لوحق الشيخ داعي الإسلام لكنه توارى  
عن الأنظار وأصدر بعدها بياناً يؤكد أن عمل جماعته هو تربوي وديني ودعوي وحيري  
وأن المسلحين الذين وجدوا في مبنى الإذاعة في عاصون، إحدى قرى لونية، إنما  
دخلوا إليها بالقوة ليحتموا بها كما دخلوا إلى غيرها من المؤسسات هناك. لكن تبين أن  
من بين المسلحين المعتقلين في الضنية كان سعيد الشهاب ابن الدكتور حسن الشهاب  
 وابن بنت الشيخ سالم الشهاب الذي قال حينها لا يعرف كيف استدرج إلى هذا الأمر،  
 ويعترف أنه «أخطأ هو وصديقه الذي أغواه ولعب بعقله»<sup>(٢)</sup>.

قبل الكثير حينها عن علاقة السلفيين بأحداث الضنية، لكن الثابت أن التنظيم  
الذي كان قيد الإنشاء برعاية "أبو عائشة" الذي قتل في المواجهات حينها، ليس له

(١) جريدة الديار، ٧/١/٢٠٠٠ (مقابلة مع الدكتور حسن الشهاب)

(٢) مجلة الميرة، ١٧/١/٢٠٠٠.

علاقة بالتدوير السلفي المدرسي، بل يمتدح إلى أحد فروع القاعدة والبار السلفي  
 الجهادي الذي يتحرراً منطلقاً محتله تعتمد التكفير والحب سبلاً لإعلاء الدعوة.  
 وينفي الدكتور حسن الشهاب أي علاقة للتدوير السلفي في طرابلس بأسماء بن لادن ويقول  
 «ربما لأن ابن لادن سعودي ولأن السلفيين لهم وجود أساسي في السعودية والخليج،  
 ولأن الأميركيين يحاولون استنماز ما جرى في ١١ أيلول/ سبتمبر للصعصع بالإسلام  
 والمسلمين وبالسلفيين على وجه الخصوص . يحاولون أن يحدوا ببطء موهوماً بين  
 بن جزيره العرب ابن لادن وبين السلفيين عموماً والصلة غير قائمة إطلاقاً. وبحر شعر  
 الآن أن أميركي لا معادي للسلفيين وحدهم بل كثر من أناسها وجعلت عدوها الأول  
 في العالم كد الإسلام ديناً وعقيدة وشريعة منحدرة عاوين ولاهات لصرب هدا الدين  
 تحت هذه العاوين لأنها تعتر الإسلام عدواً بعد سقوط الماركسية...»<sup>(١)</sup>. وهو في هذا  
 لحديث يعني عن بن لادن انتماؤه للتدوير السلفي. كذلك هو يعني أي علاقة - "أنو  
 محجن" . بل يعني أيضاً انتماء أنو محجن للتدوير السلفي وأي علاقة باغتيال لشيخ برار  
 الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، مؤكداً الخلاف الحدي مع الأحباش  
 ولكنه يدعو "لأن يهرم الأحباش فكراً وليس عسكرياً وتعتبر أن الذين قتلوا برار الحلبي  
 أخطأوا لأنهم أظهره بطلاً. فالقضية ليست قضية الحلبي بل قضية فكر، وهناك أتباع  
 معشوقون والحل ليس بالقتل بل بتبيان الخطأ الفكري...»<sup>(٢)</sup>.

والواقع أنه من الصعب وضع إطار فكري موحد للسلفيين، فهناك بينهم اختلافات  
 عديدة في الحاسب العقلي والسياسي، لكن المنطلقات العقيدية متقاربة جداً وفي  
 محاولة لعرض بعض من أهم أفكارهم يقول الشيخ سالم الشهاب، مؤسس الدعوة  
 السلفية في لبنان، رغم أنه لا يحب هذه التسمية وإن كان لا ينكرها. "نحن ندعو إلى  
 الأخذ بالكتاب والسنة، تأخذ الإسلام كما علمنا إياه رسول الله لا ردة. المقصود  
 يكون حسب الاستطاعة. أما الريادة فلماذا؟ فمثلاً الدين يضررون الشيش أو يطلون في  
 "النوة" أو الصلاة على النبي في المآذن، كلها لا أريدها حتى ساء المآذن في  
 المساجد لا أوافق عليها لأن لا لزوم لها خصوصاً في هذا الزمان لحجة التفقات. نعد  
 المئذنة شعيرة إسلاميه، المئذنة ليست من الدين ولا أمر بها النبي... أشياء كثيرة دخلت  
 على لئس برفضها. كلمة الشيخ مثلاً ليست لقباً إسلامياً فأني شخص كبير في السن لا  
 تعرف اسمه تقول له يا عم يا شيخ ولا يعني هذا أنه عالم في الدين أو حتى مسلم.  
 كذلك لا تقبل الاحتفال بعيد المولد النبوي الشريف ولا نعتبره عيداً مطلقاً. السنة  
 الهجرية لا نوافق على الاحتفال بها أيضاً أو تسميتها عيداً أو جعلها عطلة رسمية. العيد

(٢) حريدة الديار، ١١/٧/١٩٩٩.

(١) حريدة الديار، ١/٩/٢٠٠٢.

عبداد فقط. عبد الأصحى وعبد الفطر ولكن ليوم واحد وليس لثلاثة أيام. والتبرك بالموتى وتسميتهم قديسين أو أولياء لا يحوز مطلقاً وإنما التمسح بالكعبة واردة، دون أن يطلب منها أن تحقق له مطلباً، حتى إن عمر بن الخطاب قال عن الحجر الأسود: "إني لأعزم أنك حجر لا تنصر ولا تنفخ ولولا أني رأيت رسول الله يثبث ما فلتت. إن يحوز أن يقل الحجر الأسود لكتنا لا يعتبره شيئاً. وريادة الأضرحة ليست مطلوبة، وكذلك لا يحوز أن يحضر الفجر. ونحن لا نقل إلا لحديث الصحيح ولو كان مضمونه جيد... إقامة الأدان يجب أن يكون شخصياً، أحسن الموحودين صوب يؤد ولكر لا يجوز ريادة شيء على الأذان، لا أناشيد ولا مدائح، ولا استعمار ولا استهال، أما مكبر الصوت فيكون حيث لا يزعج عبد الضرورة..."<sup>(١)</sup>. وهذا التعريف والتحديد يتطابقان وتوجهات السلمية المدرسية إلى حد بعيد على المستوى الفقهي والعقدي.

لا يؤمن الشيخ الأمير بالعمل السري، وهو مد خمسين سنة كما يقول لم يلجأ إلا إلى العمل العلني والمحاورة بالحق أسوة برسول الله. ويرفض التفسيرات المتشددة في أسلوب العمل الحركي ويعتبر أن الإسلام لم يأمر بالمصادرة إلى العدوان، بل يأمر برذ العدوان ويستشهد بالعديد من الآيات القرآنية ومنها: «وفاتلوا في سبيل الله الذين يقتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين». ويقول: «من يتأمل القرآن تماماً يقدر أن يفهم الحق من عبد الله، ولكن يجب أن يكون مصصاً... الله يأمر بالعدل والإحسان، والإنجيل يقول أحسنوا إلى من أساء إليكم. باركوا لاعدائكم، من ضربك على خدك الأيمن فدير له الأيسر. وبعض الناس من المسلمين يقبل ذلك وبعضهم يقول ما هذا الدين؟ لكن القرآن فيه المعنى نفسه. ففي القرآن قال «لاقتلتك... قال: إن أنت سطت يدك لتقسني ما أنا ساط يدي لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين». وهذه مثل مفهوم الإنجيل حول الحد الأيسر»<sup>(٢)</sup>. ويؤكد رفضه لمسألة تكفير الشيعة «فهذه لا تجوز. لا يمكن أن نقول عن شخص إنه كافر. قد يكون ما هو عليه كافرًا وقد يكون ليس عالماً بذلك أو مخطئاً وقد يسامحه الله. هناك شرك عديم بقوى مثلاً إن الله له مساعد خلق معه الدنيا. هذه لا يسامح بها الله مطلقاً. أو كأن نقول أيضاً إن له أناء. هو لا ابن له ولا أب ولا جد. هو الأول والأخير وحده. هذا شرعاً نقول عنه كافر». في مسائل العقيدة لا يهاون عبد الشيخ الأمير سائلم الشهاب، ومع ذلك، يعتبر أن للكفر حساباً عند الله ولا يجوز الفتوى بقتله، بل يستنكر ذلك كله: «لا أقبل ذلك، أعوذ بالله، كيف يحوز قتله والله يقول «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق» وأيضاً

(١) محله المسيرة، ١٧/١/٢٠٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩.

« أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »<sup>١٠</sup>. يرفض الشيخ الحلول الوسط في المسائل العقيدية: « كلمة الحلول الوسط تعبير عصري. الإسلام يقول لكم دينكم ولي ديني وإن لم تؤمنوا لي فاعترلوني. الإكراه في الدين لا يمكن ولا يجوز مطلقاً. ولكن لو وجد حاكم ظالم، لتقل إنه مسلم، أو هو يقول إنه مسلم.. وأحب أن يجبر أحداً على الإسلام.. فهذا الأحدا لا يكون مجبراً ويقدر أن يفعل ما يريد لأن الأصل القلب وليس اللسان.. » وإذا كان الحكم في بلد ما غير إسلامي وعادلاً يبقى في رأيه « كافرأ ولا يكون عادلاً في شيء. إذا وجد حاكم عادل فعلاً، مثلاً كسرى أو شروان كان يعد البار وكان عادلاً.. لكن هل أتباعه مثله »<sup>١١</sup>. المنطلق عنده « أن الحكم لله » لكنه يرفض الأفكار التي يتداول بها البعض مثل « حذوا الإسلام كله أو اتركوه كله.. هذا لا أراه صواباً »، كذلك لا يقبل الحقده « والله يقول: " ولقد كرمنا بني آدم " ولكن التكريم لا يتم إلا بقبول الإيمان أي الإسلام ». وعندما نقول: « الحمد لله رب العالمين »، معنى ذلك أننا نشكر الله على ما أعطانا وأنعم علينا نحن والإنكليز واليابان والفرنسيين والعالم كله ».

يعترف الشيخ سالم بأن السلفيين لديهم فكر واحد، لكن ليس لديهم تنظيم واحد، وأثناء التطبيق يحصل الخطأ والاجتهاد، وكل إنسان مسؤول عن نفسه. ومعنى الدعوة السلفية « أن المسلم لا يكون إسلامه صحيحاً إلا عندما يكون مدهمه سلفياً أي عقيدته، بمعنى أنني لا أقبل شيئاً جديداً في الدين. إنه مثل الشمس التي رآها لصحابة وراها نحن كما رآوها.. »<sup>١٢</sup>. وينفي الشيخ أي علاقة بالسعودية، لكنه يستدرك « ربما هناك علاقة مع بعض العلماء من السعوديين »، وهي علاقة يصفها بأنها علاقة تناصح وتعاون في سبيل الله، ويقول إن هناك بعض الأمور الخلافية مع بعض لعاملين في حقن الدعوة، فمثلاً عن ظاهرة انتشار النقاب وتغطية الوجه يقول: « هذا ليس مطلوباً واعتقد أنه خطأ. ليس ضرورياً وصح عطاء على الوجه، والأحسن الكشف إلا في أماكن وظروف خاصة. المصلحة والصواب أن يكشف عن الوجه لأن في ذلك فوائد كثيرة. تغطيته خطأ والقول إنه واجب فهو بغير حق. ومن يقولون ذلك هم أقلية في كل حال »، وهذه قضية خلافية.

البعد السياسي في التيار السلفي المدرسي لا يزال بكرة، فالأب الشيخ أكثر تحفظاً من أبنائه وتلاميذه ومريديه، وهو يتعاطى مع الحقل السياسي بحذر شديد وتقليدية موروثة، ومن مقاومة حرب الله في الجيوب للبناني يقول: « الناس متفقون أن مقاومة الاحتلال اليهودي صواب ولا خلاف على الجهاد ضده. حماس أيضاً تقاومهم وهي من السنة. اليهود عندهم ظلم وعندهم عدل. لولا العدل ما كان يمكنهم أن يعيشوا. الظلم

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

وحده لا يعيش». وعندما سئل أين العدل عندهم قال: «عندهم أحبار صادقة في لإذاعة وبالنسبة لمعاملة أطفال الحجارة وأشباه أخرى». وحول جواز عقد الصلح معهم يقدم جواباً مرتبكاً «صعب القول نعم أو لا في هذه المسألة. قد تجوز الهدنة حسب لاتفاق. ولكن أن نقول إن الأرض لهم فلا يحوز. هم جماعة عرباء صادروا أراضي لناس وأملاكهم... وعقد اتفاق سلام في حال الضرورة يجوز، لأنه في حال الضرورة يحوز أكل الميتة ولحم الخنزير وسب الله. إذا اعتر الحكام أن الصلح مع إسرائيل ضرورة لا فكاك منها فحسابهم على الله. نفهم أنه لا يحوز ذلك ولكنهم هم الذين يقدرون. إذا سألونا الفتوى نجتهد في الإفاء وقد نغلط وقد نصيب»<sup>(١)</sup>. والواقع أن الحركة السلعية المدرسية تعتقر إلى التأسيس في لبنان، بل وحتى في العديد من دول الخليج، رغم أنها في الآونة الأخيرة ضاعفت من اهتماماتها السياسية وشرك بعض رموزها في لانتخابات، وقد تشكل في لبنان أواسط العام ٢٠٠٤ ما سمي بـ «المكتب السياسي الإسلامي» الذي ضم مجموعات ورموزاً إسلامية سلفية وتولى رئاسته الدكتور حسن الشهيل الذي أوضح أن الهدف منه «متابعة الأحوال السياسية التي يمر بها لبنان مناعة يومية وتخاذ لمواقف الشرعية السياسية في ضوء ما يستجد في البلد. فم يعد مقبولا نهيمش دور أهل السنة في لبنان بعدما جرى ما جرى. فلبان لا يمكن أن يقوم من حديد إلا ولهذه الطائفة دور فاعل ومؤثر وأساسي. ومن هذا المنطلق أصدر المكتب السياسي أكثر من موقف وتصريح سعياً إلى تحقيق أهدافه ومنها دعم منصب رئاسة الحكومة الذي يؤكد المكتب ضرورة ألا يكون مكسر عصا في كل أزمة سياسية تعصف بالبلد»<sup>(٢)</sup> مع ذلك يؤكد أن «لبنان بلد متعدد الطوائف لا يقوم إلا على مبدأ الحوار والتسامح والاعتراف بالآخر... نحن في طرابلس لا نشعر بأي خلافات مذهبية سية شيعية، وإن حصلت بعض الأخطاء السلبية بسبب الخطأ الذي ارتكبه السيد حسن نصر الله، بإعلاء تنظيم مهرجان للموالاة (جماعة ٨ آذار) في طرابلس الأمر الذي أثار حفيظة الطرابلسيين وأول المحتجين كان علماء المدينة لأن طرابلس مراجعها الدينية وإسياسية»<sup>(٣)</sup>. ويرفض محاولة حزب الله الاستئثار بالقرار السياسي أو العسكري أو وضع فيتو ما في يد متعدد الطوائف، لكن التوافق قائم مع الحرب على تحرير ما تبقى من أراضي لبنانية محتلة أو أراضي سورية وعربية. وهذه قواسم تتفق عليها مع الآخرين

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢) جريدة المستقبل اللبنانية، ١٢/٥/٢٠٠٥.

(٣) يشير إلى سلسلة اسهرحانات التي دعا إليها السيد حسن نصر الله باسم نجمع عين التينة في مواجهة لقاء لريسون، وحدث إثر مهرجان ٨ آذار، والتي كان مقرراً أن تليها مهرحانات مماثلة في مختلف لمحافظة، لا أن مهرجان طرابلس ألغي في اللحظة الأخيرة (جريدة المستقبل، ١٢/٥/٢٠٠٥).



ولو كانوا من غير أهل السنة. لكن الذي أعنيه أن يتدخل حزب الله في ساحتنا السنية أمر ممنوع سواء بإملائه بعض التوجهات أو الإرشادات، لأن قرارنا يجب أن يكون سياً خالصاً<sup>(١)</sup>

وحول واقع الشارع السني في لبنان يرى الدكتور حسن الشهبال إن القرار الإسلامي يجب أن يكون بأيدي العلماء وليس السياسيين. . . ونعتقد أن الحجة السنية يجب أن تتجمع على أساس علمي ديني له مرجعيته الدينية متمثلة بدار الفؤاد وعلماء لبنان، أي أن يكون هناك مجلس شورى علماني في الطائفة متخصص، يصع خططاً لتحقيق مصالح الطائفة، ولا نقس أن تكون الحالة العلمية الدعوية في حيز أحد من السياسيين. مع ذلك يحسم الدكتور الشهبال موقفه لجهة القابات السنية في لبنان من خلال إعلانه الدعوة لدعم النسيج سعد الحريري في الانتخابات السنية (٢٠٠٥) ويقول: «عندما تبحث كل طائفة عن رأس لها فماذا لا تفعل ذلك ولا تقف مع لمهبة يكون رأس الطائفة السنية؟. . . وإن وفق الله سعد الحريري بأن يكون الرأس الأول في الطائفة فنحن لا نحد مصلحة إلا أن يكون معه وإلى جانبه. . . فالمطوب الحفاظ على وضع الطائفة السنية من أن يهضم حقها السياسي والإداري والوظائفي. . .». وينفي أي ضغط سعودي عليه بشأن موقفه هذا مؤكداً أن السعودية لا تتدخل في شؤون البلدان الأخرى. . . يتدخلون للمصلح وليس للخلاف. والسعودية لا تسمح بأن يضعف لسنة في لبنان. كما أن الطائفة السنية لا زالت بحير ولكن هناك دوراً خجولاً للعلماء يجب أن يتحلوا به ويتقدموا لقيادة الشارع السني<sup>(٢)</sup>.

والمواقع أن المتخصص والدارس لهذه المجموعات السلفية الدعوية سوف يجد أن الموضوع السياسي لديها لا يراك حديثاً، بل يجده العصر حارناً، فليس لديهم وحدة موقف من مجمل القضايا المطروحة، بل هناك غياب لبرنامج سياسي واضح المعالم، والثقافة السياسية متواضعة إلى أبعد الحدود، ويعود عبد التيسير عبد هذه الجماعات إلى أنها تركز عملها وتضع على رأس أولوياتها الشأن التربوي والدعوي. لكن السنوات الأخيرة بدأت تعكس مريداً من الاهتمام بالشأن السياسي، السياسي، وللقضايا العربية والإسلامية، وهذا ما يلاحظ من خلال العديد من المطبوعات التي تصدر عن بعض رموز هذا التيار والتي تحمل مواقف متقدمة في هذا المجال. والشيخ الدكتور ركريا المصري<sup>(٣)</sup> يمثل نموذجاً جديداً في هذا المجال، لجهة متابعته

(١) جريدة التملن (الطرابلسية)، ٢٣/١/٢٠٠٦، ص ٥

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٣) أستاذ مديتي العفيدة والفقه الإسلامي في سروت وطرابلس، وإمام مسجد حمرة في طرابلس

لعدد من العصاة الفكرية والفقهية والسياسية انطلاقاً من لمصالح السلفي.

يلتزم الشيخ زكريا بعقيدة الولاء والبراء كغالبية السلفيين، ويرى أن الولاء يتركز على عنصرى المحبة والماصرة بين المؤمنين، ولا يحور أن يعرف أحد عنصره للكافرين، وبالتالي لا يحوز للمؤمن أن يحب الكافرين أو يتأصمهم على المؤمنين. بل إن محبتهم على ما هم عليه من الكفر أو مآصرتهم على المؤمنين، تجعل فاعل ذلك في رمة "المنافق"، هو إذن لا يكفر من يفعل هذا، وإنما يصفه بالمنافق لذي وعده الله عذاب أليم وهو يعتقد أن محبة المسالمين من هؤلاء الكافرين تدعي لاحتياط من أمرهم لعفائده المعدة، ولأن الاطمئنان إلى المحاربين منهم يلبي الاحتياط من أمرهم عدوانهم لمؤدية. كما أن محبتهم بما هم عليه من الكفر، وعدم مآصرتهم بما هم عليه من أساطل غش لهم، لأن ذلك يوهنهم بأنهم على حق، ويعرضون بالتالي عن الاستجابة لدعوتهم إلى الدين الصحيح<sup>(١)</sup>. وهو في كنهه الأخير يحدد الموقف من لولاباب المتحدة الأمريكية، ويضع مجموعة ضوابط شرعية في العمليات الجهادية، وفي مسألة الصراع بين الكفر والإيمان

في مسألة الجهاد يرى أنه ينقسم إلى حالتين: الهجوم والدفاع وفي الحالة الأولى يرى أن الهجوم على بلاد الكافرين الذين يرفضون الدعوة ويحاربونها، فلا يكون من حيث الأصل إلا من خلال حليفة المسلمين في الأمة، لذي له الحق بل وعليه واجب استخدام القوة العسكرية لإزاحة زعماء الكفر عن السلطة. الذين يمعون الدعوة من الوصول إلى شعوبهم، لتحار شعوبهم بعد ذلك بكامل حريتها الدحول في الإسلام أو عدمه، ويسمى هذا جهاداً في سبيل الله تعالى، أما الحالة الثانية وهي الدفاع عن بلاد الأمة ويسمى جهاداً أيضاً، ضد عدوان الآخرين بالقوة العسكرية، فهو واجب شرعي<sup>(٢)</sup> وقد يستدعي لدفاع عنها أحياناً معاملة العرة المعتدين بالمثل في اقتل ولجرح والإتلاف لأموالهم وتدمير مؤسساتهم، على أرضهم أو في أرض المسلمين. ولاشتر ك في صد عدوانهم حق لكل مسلم، بعض النظر عن بلده وعرقه ولعته، لأن المسلمين أمة واحدة، فالعدوان على بلد من بلاد الأمة، عدوان على جميعها<sup>(٣)</sup>.

يعرض الشيخ زكريا للموقف من الولايات المتحدة الأمريكية، وهو موقف لا

و يشرف على مركز الولاء الإسلامي صدر له العديد من المؤلفات تريد عن خمسة عشر مؤلفاً في

مواضيع إسلامية متنوعة تعالج إشكاليات معاصرة

(١) الشيخ الدكتور زكريا عبد البراق المصري، القوى الدولية في مواجهة الصحوة الإسلامية، صوابط شرعية في العمليات الجهادية. طرابلس، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤، ص ص ٤٠ - ٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ٥٠ - ٥١.

يختلف كثيراً عن المواقف السلفية الجهادية. فيبدأ بفلسطين والدعم الأميركي اللامحدود لصالح إسرائيل، ثم يعرض لما حدث في أفغانستان حيث حاربت أميركا السطام الإسلامي الذي أقامته حركة طالبان بسبب استغلالها لتدمير برججي مركز التجارة العالمي في نيويورك ومبنى وزارة الدفاع في واشنطن في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، واتحادها ذلك ذريعه لصرب المسلمين والتخلص من نظام طالبان وتنظيم القاعدة، وقدمت استسييلات من باكستان والعديد من دول الخليج وبمساعدة عسكرية مباشرة من جيش إيران ومخابراتها، مع أنها تحمل شعار "الموت لأميركا، الموت لإسرائيل"، فأراحت حركة طالبان من الحكم وقتلت وجرحت الآلاف، ونقلت المئات من المعتقلين إلى مستعمرة غوانتانامو الأميركية بكيوبا. ٤٠. ثم يشير إلى كشمير التي تحتلها بهد مند العام ١٩٤٨، حيث تسكت الولايات المتحدة عن هذا الاحتلال، وكذلك ما يجري في لشيشان والبوسنة والهرسك، والسودان والحزائر وتركيا، حيث يعرض الحثيث السياسية التي تعرض فيها المسلمون للحرب والظلم في ظل انحياز أو سكوت أميركي لصالح أعداء المسلمين، ليخلص إلى أن الولايات المتحدة، تهدف في حملة مكافحة الإرهاب إلى الهيمنة على ثروات الأمة بعد عجز مواردها عن مواكبة تطورها الصناعي الهائل في كل المجالات، وبالتالي يعتبر الصراع الناشب بين الولايات المتحدة وحلفائها من جهة والصحة الإسلامية ورجالها من جهة أخرى إنما هو «صراع عقائدي أخلاقي سلوكي، اجتماعي، اقتصادي حضاري»<sup>(١)</sup> وهو نوع من الدفاع عن النفس الذي تقره كل الرسائل السماوية. وتدخل في إطاره العمليات الجهادية والاستشهادية التي يقوم بعملية تأصيل فقهي لها ويقدم الدليل الشرعي على مشروعيتها<sup>(٢)</sup>. ويقول إنه لا يجوز إعطاء مواطني الدولة الغازية المعتدية عقد أمان أو تأشيرات دخول إلى أي بلد إسلامي، سواء كانوا مدنيين في السلطة التنفيذية أو هي السلطة التشريعية أو كانوا عسكريين في أجهزة الأمن أو الجيش، فضلاً عن تقديم تسهيلات أو قواعد عسكرية لهم. ويحدد حالات للعمليات الجهادية والمقاومة ولكل منها يصح ضوابط شرعية ويتحرى لها الدليل النقلي كي لا تقوم الفوضى أو يحدث الظلم ولمخصها على الشكل التالي:

- ١ - يجوز للمقاومة توجيه ضربات للعدو وحلفائه مطلقاً، مدنيين كانوا أو عسكريين، إذا كانوا على أرض البلد المحتل.
- ٢ - يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى العاملين في حكومة العدو المحتل وحلفائه في بلادهم وفي سائر بلاد المسلمين.

(١) انظر «فصل الرابع من المرجع نفسه، ص ١٧ - ٩٣.

(٢) انظر الفصل الخامس من المرجع نفسه، ص ٩٦ - ٩٧.

٣ - لا يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى المدنيين من رعايا العدو المحتل وحلفائه، في غير البلد المحتل، إلا إذا كان ذلك وسيلة اضطرابية أحيرة للضغط على حكومتهم كي تتخلى عن عدوانها.

٤ - لا يجوز للمقاومة توجيه ضربات إلى العدو وحلفائه مدنيين وعسكريين، إذا كانوا في بلد محايد ومسال<sup>(١)</sup>.

بشدد الشيخ زكريا في مقارنته الجهادية على ضرورة تحنيط الأرياء كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، كي لا يقعوا في ظلم الآخرين<sup>(٢)</sup>، ولكن إذا تسبب رد العدوان «في إباحة الأذى للأبرياء في البلد، فإن الله تعالى لا يؤاخذ عليه، لأن غير المعتدي ليس مقصوداً بالإصابة لذاته. وإنما أصيب على جهة التنعية»<sup>(٣)</sup>. ويقدم لشيخ في ذلك أدلته الشرعية من القرآن والسنة. ويقرر أن الذي يتخذ قرار الهجوم والدفع من حيث الأصل هو خليفة المسلمين، إلا أن علماء البلد انمعتدي عليه يستطيعون إصدار الفتوى بوجوب الجهاد بالتشاور مع أهل الخبرة. ويختم كتابه بالقول: «إن المسلمين ليسوا ضد الآخرين من حيث هم آخرون، وإنما هم ضدهم من حيث هم معتدون على دين هذه الأمة وعلى ثرواتها وعلى أراضيتها». لكن اللافت هو دعوته الولايات المتحدة أن تعترف بدين الإسلام وأن تكف عن ظلم المسلمين والعدوان عليهم والتدخل في شؤونهم، «عندئذ وبعد توحيد قيادتهم يتحالف معها العالم الإسلامي ويوظف طاقاته المادية والبشرية والجغرافية، لمواجهة الخطر الصيني الشيوعي الشمامي المشترك الذي لا يؤمن بالله تعالى. ولا يعترف برسله. ويسعى إلى القضاء على فكرة الدين الإلهي في الأرض كلها. فأى السياستين أولى بالاعتماد عند عقلاء البيت الأبيض الأميركي...»<sup>(٤)</sup>. وهو يسبق هذه الحلاصة بالهجوم على العلمانيين وتفنيد دعواهم ومقولاتهم. باعتبارها مقولات جاهلية، عدوانية، كافرة، وظالمة وإرهابية.

هنا النموذج من القراءة السلفية للظاهرة الجهادية يقدم رؤية متقدمة عما هو متداول في السلفية المدرسية التقليدية التي كانت تتجنب الدخول في مبحث فقهية تفصيلية تتعلق بالسياسة، وهي أيضاً قراءة لا تتطابق مع كل ما طرحه السلفية الجهادية القاعدية. قد تنقاص معها في بعض المسائل الجهادية، لكنها تبرز عسها في مسألة شمول المدنيين في رد العدوان، بل هي تضع شروطاً صعبة لها في بعض الحالات وتحرمها في حالة وجود المدنيين في دول مسالمة أو محايدة. ورغم هذا التمييز فإن هذه المقاربة «الجهادية» لتنتيار السلفي الدعوي في لبنان، فضلاً عن الاهتمامات

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٣.

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٠.

السياسية المتزايدة بالشؤون السياسية اللبنانية، تؤثر على توجهات وتطورات سوف تشهدها الساحة الإسلامية، خاصة إذا ما قورنت بتنامي قدارات هذا التيار التنظيمية والشعبية وامادية. وهذا الأمر سوف يعكس حالة من التنافس والاستقطاب بين مختلف القوى العاملة في الساحة الإسلامية، وفي الخلاصة تؤثر تلك المعطيات على تنامي دور "الحين الحديد" في التيار السلفي التقليدي اللبناني.

## ٩ - السلفية الجهادية في لبنان

- ليس من السهل اكتتابة عن هذه الشريحة من الإسلاميين وذلك لعدة أسباب:
  - إتهم لم يعلنوا بواسطة تنظيماتهم المعروفة عن وجود أي نشاط لهم حتى الآن في لبنان.
  - إتهم لا يعتمدون الأسلوب العلني، بل يلجأون في عملهم إلى أقصى درجات السرية.
  - إتهم قد يعتمدون التمويه والانخراط في تنظيمات إسلامية سنية معروفة وتعمل بأسلوب علني.
  - إتهم قد يعرفون من أفكارهم وطروحاتهم، لذلك هم حذرون إلى أقصى الدرجات في التعبير عنها علانية حتى لا يتعرضوا للملاحقة ولشبهة.
- ومع ذلك برر في السنوات الأخيرة ما يشير إلى مجموعات وحلابة على علاقة بتنظيم القاعدة، وإن كانت هذه المجموعات لم تصل في بندها لتنظيمي إلى حدّ التمكن، فضلاً عن عدم اعتمادها للبنان كقاعدة لنشاطها والكثافة في هذا المجال تحتاج إلى حذر شديد نظراً لعدم توفر الامعطيات اللازمة. لكن المعروف حتى الآن أن هناك مجموعتين سبق ونكشفت علاقتهما بالقاعدة ويتسى عناصرهما جملة الأفكار السلفية الجهادية وهما ما عرف بمجموعة أبو عائشة التي ارتبطت سمها بحدوث لضنية مطلع العام ٢٠٠٠، ومجموعة عصبة الأنصار وقائدها أبو محص الذي ارتبط اسمه بعمدية اغتيال الشيخ نزار الحلبي رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية. والتوقف عند هاتين المجموعتين شيء من العرض والتحليل قد يلقي الضوء على أسلوب عمل هذه المجموعات ومنطلقاتها الفكرية والفقهية.

### أ - عصبة الأنصار. - الناجون من النار:

تأسست عصبة الأنصار على يد الشيخ الفلسطيني هشام الشريدي أوسط العام ١٩٨٥، وكان رفاقه يلقبونه بالشيخ أبي عبد الله، وهو لقب حاز عليه فيما بعد، إذ إن

بداياته لم تكن لها علاقة بالتدين وكان قريباً من أجواء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ذات التوجه الماركسي واليساري. وحيث نشأ الشريدي في مخيم عين الحنوة الفلسطيني قرب مدينة صيدا، لم يكن هناك تواجد فاعل لتنظيمات أو تيارات إسلامية. كنت هناك مجموعة صغيرة من الإخوان المسلمين ارتبطت بعلاقة تنسيق مع الجماعة الإسلامية التي كان بها نشاط فاعل في المدينة، فصلاً عن مجموعة تابعة لحزب التحرير الإسلامي. تعرّف هشام الشريدي على أفكار حسن البنا من أمام مسجد يدعى حسن زعموط وتعلم منه القواعد الأساسية للتدين. خلال الاحتياح الإسرائيلي للبنان ١٩٨٢ تم اعتقال الشريدي حين كان يقاتل مع مجموعات من حركة فتح إلى جانب عناصر سيمسحور فيما بعد من قيادات عصبة الأنصار ومن هؤلاء أحمد عبد الكريم السعدي المعروف بـ "أبو محجن".

لم يتح لهشام الشريدي أن يكمل تعليمه الأساسي، وهذا ما منعه من التعمق في الفكر الديني، فاكتمى بالعموميات، وكانت البداية بمواجهة ما يعتبره "منكر" انطلاقاً من حديث لرسول: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وهذا أضعف الإيمان". لم يشأ أن يكتفي بأضعف الإيمان، بل كان يعصر دائماً مواجهة المنكر باليد، فكان يوأحه المفطرين في رمضان وبائعني اسخمور. اخنفت مع حركة فتح على خلفية مقتل أحد العناصر المقربين من فتح التي تهم فيها "أحد عناصر" العصبة\* الذي تم اعتقاله من قبل مسؤول حركة فتح في المخيم أمين كايد. لم يكتب الشريدي بالمطالبة بإطلاق سراح المعتقل بل عمد إلى إخراجه من لسحر وتأمير الحماية له، الأمر الذي أدى إلى انفجار الصراع بين عصبة الأنصار وحركة فتح في مخيم عين الحنوة الذي انتهى في العام ١٩٩١ بمصرع هشام الشريدي ومُين كايد وآخرين في سلسلة من الصدامات تداخلت فيها عناصر عديدة

لم تكن عصبة الأنصار خلال هذه المرحلة تمتلك رؤية فكرية لعملها، ولم تكن تستند إلى قراءة فقهية واضحة المعالم، وهي اعتمدت في المسائل الفقهية على الشيخ "سامة أمين الشهابي" (من مواليد ١٩٧١)، فلسطيني ومطلوب من السلطات اللبنانية بتهمة (مختلفة) وعماد ياسين، وكان الاثنان بمثابة فقهاء العصبة ومنظرها. في تلك المرحلة توافد إلى المخيم مجموعات من حركة التوحيد الإسلامية لني لוחق "عصاؤها في طرابلس والشمال من قبل القوات السورية إثر صدامهم معها، وقد احتضتهم حركة فتح في البداية قبل أن تجتذب العديد منهم عصبة الأنصار.

بعد مقتل هشام الشريدي تولى أبو محجن مهمة أمير العصبة، وهو أيضاً فلسطيني الحسبة، نشأ في مخيم عين الحنوة وحصل على تعليم متوسط، وهو كم "أميره" الشريدي كان نقلاً بين الجبهة الشعبية وفتح إلى أن استقر في عصبة لأنصار وأصبح من

أقرب المقربين إلى أميرها. لذلك كان طبيعياً أن يسير على خطى سلفه في مكافحة المنكرات داخل المخيم، وسرعان ما امتد نشاطها إلى خارجه، فتهمت العصبة بتفجير محلات بيع الخمر، وأصبحت فيما بعد أكثر شهرة حين اتهمت بتمويل وتدريب العناصر التي اعنالت الشيخ نزار الحلبي، ومن ثم اعتيال القصة الأربعة في صيدا، فضلاً عن المشاركة في أحداث منطقة الصنية في الشمال التي قادها سام كنج المعروف بـ "أبو عثشة". وعلى أثر هذه الأحداث والعمليات صدرت أحكام بعدم بحق أبو محجن الذي لا يزال متوارياً عن الأنظار في "بلاد الله الواسعة" كما يقول أنصاره، كما نفذت أحكام الإعدام بحق الثلاثة الذين أدينوا باغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش).

شهدت العصبة عدة انشقاقات منذ وفاة مؤسسها الشيخ الشريدي، قاد الانفصال الأول عماد يسين الذي اعتبر أبو محجن وجماعته قد انحرفوا عن خط لمؤسس معتبراً نفسه أحق بالإمارة، أما المطر الثاني للعصبة الشيخ أسامة أمين الشهابي فقد امتنع عن ممارسة أي نشاط، لا سيما بعد مصرع شقيقه الذي اتهم بعملية سلب لسك في الدامور. أما عبد الله الشريدي نجل الشيخ هشام مؤسس العصبة فقد عثر بمسه الأحق بركة أبيه، إلا أن أبا عبيدة وأبا طارق أفهماه أنه لا يستطيع أن يحمل على مكبيه عبء المهمة لا سيما وأن عمره لم يتعد في حينه العشرين عاماً، ثم إنه لا يملك ثقافة دبية تؤهله للمهمة. إلا أن هذا لم يقنعه فأعلن ولادة "عصبة النور" في العام ٢٠٠٢ وتورط بعدها في حماية بديع حمادة اللبناني المتهم بقتل عناصر من قوى الأمن الداخلي اللبناني أثناء محاولة اعتقاله، الأمر الذي أثار أزمة كبيرة عملت حركة فتح على تلانيها عبر الضغط لتسليم المطلوب إلى السلطة اللبنانية من خلال إيجاد مخرج بتسليمه يديه للشيخ ماهر حمود باعتباره مرجعية دبية. والواقع أن تشكيل "عصبة النور" شكل إخراجاً لأصدقائه وحلفائه في عصبة الأنصار، ومع ذلك لم يحدث بين الطرفين أي اشتباكات مسلحة، بل حدث مثل هذا بين عصبة النور وبعض عناصر فتح المتهم بتدبير اغتيال والده الشيخ هشام مؤسس عصبة الأنصار، وقد حدثت صدامات واغتيالات متبدلة انتهت بكمين تعرض له عبد الله الشريدي أثناء عودته من تشييع أحد أقربائه الذي اغتيل في حادثة غامضة، سقط بنتيجته مصاباً بجروح بالغة، وقتل عمه يحيى وأحد المارة وأصيب آخرون<sup>(١)</sup>.

وبرز في الآونة الأخيرة اسم تنظيم "حند الشام"، وأعلن الفلسطيني محمد أحمد

(١) جريدة النهار اللبنانية، ١٨/٥/٢٠٠٣.

شرقية (أبو يوسف) الذي أتى إلى مخيم عين الحلوة من مخيم نهر البارد عام ١٩٨٩، ولادة هذا لتنظيم الحديد التي ترافقت مع صدامات مسلحة متكررة مع حركة فتح، ومع شائعات عن تورط هذا التنظيم في عملية اغتيال القيادي في حزب الله غالب عوالي، الأمر الذي ينفيه "جند الشام" بشدة. وقد انتشرت هذه الشائعة إثر بيّنة صدرت عن لجند أعلنوا فيها اختلافهم مع السيد حسن نصر الله الذي استنكر "قطع" رؤوس الأميركيين في العراق مؤكداً: "أن أوان جُرّ الرؤوس قد حان". ويؤكد أبو يوسف "نحن وحزب الله في خندق واحد، لكننا نختلف في حزبية وجوب قتل الأعداء، إن ذلك منصوص عليه شرعاً.. والبيان الذي وزع باسمنا حول اغتيال الشهيد عوالي مرسوم من جانب الأعداء، ولا بمكر أن نقاتل من يقاتل الأعداء". ويقول إن اسم "جند الشام" تم استلهامه من أحاديث النبي محمد (ﷺ) وهو الذي وصفهم بأنهم في "رباط إلى يوم القيامة" وأنهم خاصة الله في أرضه<sup>(١)</sup>.

وتعود عناصر هذا التنظيم الناشئ إلى مبادئ فكرية عدة. فالشيخ أبو يوسف نفسه تأثر بأفكار الإخوان المسلمين وأفكار حزب التحرير، وعناصره الأخرى أتت من عصابة النور التي ضعف نشاطها بعد عملية الاغتيال التي تعرض لها مؤسسها عبد الله الشريدي<sup>(٢)</sup>، ومن عصابة الأنصار، ومن تيار تكفيري مستجد لم يلتحق بتنظيمات من قبل كما يرى الشيخ جمال خطاب مسؤول "الحركة الإسلامية المجاهدة" في المخيم، وهو شخصية تحوز على احترام وثقة مجموعات عديدة، وهو يؤكد كلام أبو يوسف شرقية، ان الذي يمي أي علاقة لجند الشام بتنظيم القاعدة رغم ما يوجد من قواسم فكرية مشتركة. أما أهداف الجند فيلخصها أبو يوسف باثنين.

- ١ - إقامة شرع الله استناداً إلى كتاب الله وسنة رسوله وآراء العلماء السابقين.
- ٢ - لجهاد في سبيل الله، بحيث نهى أنفسنا لقتال أعداء الله، أميرك وإسرائيل ولذين يعتدون علينا كمسلمين.

وقد انضم إلى هذا التنظيم بعض اللبنانيين الذين لجؤوا إلى المخيم، وتنقلوا بين عصابة الأنصار وعصابة النور، ومن بينهم عاندي السحمراني (أبو رامي) الذي أصبح ناصفاً باسم "لحد" والذي يقول: "إن جند الشام موحدة في كل البلدان العربية بسبب استعداد المسلمين عن دينهم، ونحن قمنا بإمساك الراية بعقيدة صحيحة بالولاء والبراء

(١) انظر المقابلة مع أبو يوسف، مسؤول حد الشام، في مجلة الوسط (الحياة الأسوعية)، لندن، العدد ٦٥٤، الصادر في ٩ آب/أغسطس ٢٠٠٤، ص ٥.

(٢) انظر حريدة النهار اللبنانية في ٢٩/١٠/٢٠٠٤، تحقيق صبحي منذر باعي "مخيم عين الحلوة عاصمة الشتات الفلسطيني"، ص ١٧.



حتى تعود الخلافة إن شاء الله . ولو أن العملية فيها بعض العذاب ، لكننا سيجي نُس في جدار الدولة الإسلامية<sup>(١)</sup> . وهو يعني أي علاقة أو دعم من أي جهة . ويتمركز مسلحو هذه المنظمة في منطقة تعبير عين الحلوة الملاصقة للمخيم ، ويرفضون دخول الجيش اللبناني إليها ، وهم في توأحدهم على هامش المخيم وفي منسقة محادية له إما يعكسون ضعف الصلات الاجتماعية معه ، على عكس حالة عصابة الأنصار التي تغلب عليها ملامح الانتماء لأحياء فلسطينية داخل المخيم .

تبقى عصابة الأنصار الإسلامية أبرز القوى الإسلامية في مخيم عين الحلوة . بل أبرز التنظيمات التي تبني الفكر السلفي الجهادي اليوم في لبنان ، وهي منذ أن توارى قائده أبو محجن ، أصبحت في عهدة قيادة ثلاثية ، هي أبو شريف (وفيق عقل) وأبو عبيدة وأبو طارق (شقيق أبو محجن) . ولها ممثل في اللجنة الأمنية للمخيم التي يتمثل فيها كل الفصائل والقوى الفلسطينية .

ولعصبة الأنصار مواقف سياسية وفكرية وفقهية نشي باتماتها الواضح لتبني السلفي الجهادي ، فالعصبة تعرف نفسها «نحن نوحّد الله ربوبيته وتوحيته وأسمائه وصفاته . نوحده في عبادتنا وقصدنا وإرادتنا . . . . . ونُدعو إلى توحيدِهِ في جميع أنواع العبادة . . . . . والحلال ما أحله والحرام ما حرّمه . . . . . ونحن في عصبة لأنصار بكر كل الطوائع والأفكار المعادية للإسلام وكذلك الأفكار التي تعارض مع هدّ الدين الحنيف ومنها . العلمانية والديموقراطية والاشتراكية والقومية والوطنية<sup>(٢)</sup>» فهذه الأفكار كلها ببطر العصبة عقائد باطلة تقوم على إنكار وجود الخالق وتجعل من الشعب إلهاً يشرع للعباد من دون الله ، وهي روابط عصبية (القومية والوطنية) وجاهلية تقدم لولاء للحرس أو للأرض على الولاء للإسلام وحب المؤمنين لبعضهم البعض . وتقدم العصبة رواية نشأتها بشكل أخلاقي وعاطفي مشحون بتوتر حملة الرسالة والدعوة «كلنا يعلم الواقع المرير الذي عاشه الناس قبيل وبعد سقوط الخلافة ، فلقد تسربت إلى بلادنا الإسلامية الأفكار القومية والوطنية وانتشرت مؤحراً الشيوعية والعلمانية ، واستعن أعداء الإسلام الفرصة وعاثوا فساداً في الأرض محاولين إقناع أبناء الأمة الإسلامية أن التخلف الذي أصابهم إنما هو بسبب تمسكهم بالدين والعقيدة . . . . . وانتشرت مظاهر الكفر والانحلال . . . . . ولكثرة الفتن وصغط الواقع أصبح نادراً أن تجد شبيهاً واعياً ملتزماً بأحكام دينية . . . . . لكن إرادة الله عالية فعاد كثير من الناس إلى رشدهم ونعضوا عنهم عبار الجاهلية . . . . . وتشكلت الجماعات الإسلامية المحلصة التي قامت من أجل تصفير الناس

(١) جريدة المستقبل اللبنانية، ٢٦/١٠/٢٠٠٥ .

(٢) انظر موقع عصبة الأنصار على الإنترنت : [www.alqassem.joran.com](http://www.alqassem.joran.com) .

دعوة ربهم واستئناف الحياة الإسلامية، قامت الجماعات تصارع، «لطاعة بالكلمة والسيف لمواجهة معسكر الكفر... وفي لسان "عين الحلوة" حيث طغى انكفر والعصيان وكان سب الله ورسوله أمراً مألوفاً، وكان الاستهزاء والجهل بالدين أمرًا يحيم على عقول كل الناس إلا من رحم الله... قام شيخ جليل حاملًا لواء الإسلام للناس فأبار بدعوة الإسلام قلوباً حائرة وطرقاً مظلمة، إنه الشيخ أبو عبد الله (هشام الشريدي) لمدي خرج من بين ذلك الزكراك يدعو إلى الله عز وجل، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، والتف حوله الشباب، فأعاد إليهم رجولتهم وأثمرت دعوة الإسلام ثمرتها... فقام الرجال وشيوخهم لا يدعون صنماً إلا هدموه ولا فكراً مخلفاً للإسلام إلا هاجموا ولا معادياً لله إلا أذلوه فانتشر الحق وعلا صوته، وهكذا أعلن الشيخ الشريدي أواخر عام ١٩٨٦ عن تأسيس عصبة الأنصار الإسلامية... بهذا التقديم المشحون بعبء الشعور بالمسؤولية تقدم العصبة نفسها في مرحلة التأسيس مشيرة إلى أيدي القدر التي اغتالت أمير العصبة «الشيخ القائد رحمه الله تعالى في ١٥/١٢/١٩٩١، فبكت عليه الأرض وبكت عليه السماء لعظمة الفكر الذي يحمله وسمو الهدف الذي يسير نحوه وشمس المسبح الذي تأصل في حياته»، وكما هي الحال في مثل هذه الأوقات يتنازع المسيرة أقرب المقربين «فنهض أبو محجن أمراً للعصبة يفوق قوافل الدعاة وكتائب الجهاد فأيد الله العصبة على يديه بصبر تلو النصر وكانت مرحلة التوغل والانتشار».

ومن أبرز المسائل التي تركز عليها عصبة الأنصار «قضية الولاء والبراء... انني لو تمسك بها المسلمون لكان الأمر ولعادت راية الإسلام ترفرف في الأرض بيد الله... لو صر المسلمون بعضهم بعضاً لما وقفت أمامهم أي قوة بشرية أو مدية، ولكن ترى أن كثيراً من المستسين إلى الإسلام إما متفاعسون عن موالاة ونصرة إخوانهم أو تترهم يصرون الطغوت... وتسراً العصبة من الشرك والمشركي والكفر والكافرين ومن جميع الأحزاب والحركات المخالفة للإسلام ومن الحكام الذين يحكمون بالكفر وتبناً من أعوانهم وسدنتهم... فإلى عبيد اليأس<sup>(١)</sup> العصري وحكوماتهم وأنصارهم... نقول لا نعبد ما تعبدون، لكم دينكم ولنا دين، كفرنا بكم وبدساتيركم وقوانينكم وتشريعاتكم، وبدا بينا وبينكم اعداوة والبغضاء أبدًا حتى ترجعوا إلى دين الله... وعلى الجماعات الإسلامية أن تظهر العداوة والمعضاء من دون مهادة، وأن تتوقف عن الانصمام إلى

(١) اليأس: وهو مجموعة القواعد والأعراف التي وضعها جنكيز خان للاقتداء بها. وتسمى أحياناً الياسة. ويقول المقريري إن الممالك منذ أيام الظاهر بارس فوصوا إلى قاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية، واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعادة حكيم حان الاقتداء بحكم الياسة (انظر المقريري، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٢، ص ٢٢٠).

مراكز حكمهم ومجالس كفرهم بحجة المصلحة، فإنه حيث يكون الحكم شرعي تكون المصلحة وليس العكس<sup>(١)</sup>. في الخلاصة لا تؤمن العصبة، كما هي حال محلف الجماعات السلفية الجهادية والمجموعات "القاعدية" بأي مهادنة لأنظمة الكفر أو المشاركة معها في الانتخابات والدخول إلى المجالس النيابية، فهذا يؤدي إلى الالتباس عند الناس بين الحق والباطل، في الوقت الذي هو مطلوب فيه حسب الحكم الشرعي إظهار العداء والبغضاء لأنظمة الكفر، والدعوة الصحيحة إلى الله وعمادها "أمر معروف ونهي عن منكر وإعداد وجهاد في سبيل الله وعمل ذؤوب لإعادة حكم الله في الأرض". وتخلص إلى تحديد أولويات عملها بالعناوين الأربعة التالية:

١ - الدعوة إلى الله تعالى.

٢ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ - الإعداد والجهاد في سبيل الله.

٤ - العمل لاسترجاع الديار والسلطة المقتضية.

وهي بهذه العناوين العامة، لا تحدد فلسطين أو غيرها كهدف وإن كانت مشمولة بمصطلح "استرجاع الديار"، إلا أنها تحدد في بيان لها أنها انطلقت "تعمل من أجل استعادة الحق السليب بدولة الخلافة". فتعالوا أيها المسلمون المحاهدون لتعاون من أجل إعلاء راية لا إله إلا الله محمد رسول الله<sup>(٢)</sup>. ف قضية الانتماء إلى الوطن لا تحدد أوبوية الهدف عند العصبة، لذلك ليس مستغرباً أن تكون ظاهرة "الحروج" إلى العراق من أجل الجهاد. وقبلها إلى أفغانستان، إحدى أهم القضايا التي تستقطب الاهتمام لديها اليوم.

وعملية التكفير عند "العصبة" لا تقف عند حدود الأنظمة والحكومات، بل تشمل مجموعات وأفراداً يتم تصنيفهم ككفار أو مرتدين. وعلى هذا الأساس فالشيخ نزار الحلبي "قد قُتل لأنه كافر، ونال جزاءه، ومن قتله فقد نفذ شرع الله فيه"<sup>(٣)</sup>. وقد نفت "العصبة" مراراً أي علاقة لها مع أسامة بن لادن أو القاعدة، مع تأكيدها أن هذا، لا يعني أنها تقف منه موقفاً محايداً، بل على العكس تراه مسلماً ومجاهداً مخلصاً يعمل في سبيل الله ويحمل فكراً وعقيدة تدفعه إلى السير على المساهج النبوي ومن خطه السلف الصالح<sup>(٤)</sup>. وهذا يعني أنها تلتقي معه نظرياً وفقهاً وإن كانت العلاقة التنظيمية مبهمه

(١) نظر معاهيم عصبة الأنصار على موقع الإنترنت: [www.alqassem.jeeran.com](http://www.alqassem.jeeran.com).

(٢) بيان عصبة الأنصار الإسلامية، الصادر في ٩ صفر ١٤٢٥هـ / ٣٠ آذار (مارس) ٢٠٠٤.

(٣) انظر التحقيق الذي أعده زهير هوارى عن الحركات الإسلامية السنة في جريدة السفير السابغة، ٢٠٠٣/٢/٧، ص ٤.

ولا تنوهر حولها معطيات واضحة. إن كون القاعدة وأسامة بن لادن مصدر إلهام لعمل عصبة الأنصار على الصعيد السياسي والظري أمر لا تنفيه مصادر العصبة والمقربون منها. وهؤلاء لا ينفون أيضاً أن التمويش في غائله كان يرد من بن لادن، وأن أب محسن ونائبه أبو عبيدة وأبو طارق (شقيقه) قد سبق لهم وبابعوه "في المكره والمنشط"<sup>(١)</sup>. مع ذلك يجرم مسؤولو التنظيمات والفصائل الفلسطينية في مخيم عين الحلوة أن لا أثر لتنظيم "القاعدة" ولأصوله وفروعه في المخيم، وأن ظاهرة "الحروج" إلى الجهاد في العراق. وهي ظاهرة نشطة جداً في المخيم، لا تشكل دليلاً على وجود "القاعدة" في المخيم. على الرغم من أن عشرات من أبناء المخيم قد ذهبوا إلى العراق، وكثيرون منهم نفذوا عمليات استشهادية ونعتهم "قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين" على مواقعها في الإنترنت. وفي المخيم تولى "مسجد انطواري" التابع لعصبة الأنصار إذاعة خبر استشهادهم في العراق. من دون أن تتولى العصبة التي ينتمي إليها معظمهم تسهيل كعنصر منها. أسماء كثيرة يحري لإعلان عن استشهاد أصحابها في العراق من مساجد العصبة، ومن هؤلاء أحمد محمود الكردي (لناني ينتمي إلى العصبة) وعماد الحايث ونضال حسن المصطفى (شقيق أبو عبيدة الماطق باسم العصبة) وصالح الشايب وعمر ديب السعيد وأحمد ياسين وأحمد الفراء وإبراهيم الخليل، ومن ينظم "أنصار الله" الذي يترجمه المشق عن حركة فتح جمال سليمان الذي استشهد شقيقه حسن فضلاً عن محمد عبد الله زيدان في العراق بعد أن ذهب للجهاد "دون علم التنظيم" كما يقول المقربون من "أنصار الله"<sup>(٢)</sup>. أصبحت الطريق إلى العراق سائكة على حطيين والتنظيمات التي ترسل ناشطيه إلى "الجهاد" في ذلك البلد معروفة وعلى رأسها عصبة الأنصار. وقد أصبحت صور شهداء "أسود الشام في بلاد الرافدين" تنصدر مواقع الإنترنت التابعة للزرقاوي وتنظيمه "قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين". مع ذلك فالخروج إلى العراق لا يعني بحسب كثير من فعاليات المخيم الانتماء للقاعدة، رغم أن العائدين من العراق بعد خوصهم تجربة "البحرة إلى الجهاد" ينكثرون وهم محملون بأفكار وميول مختلفة عما كان سائداً لديهم قبل ذلك. سلفية عصبة الأنصار ليست محل شك رغم أن مسؤولي الفصائل الفلسطينية ينمون ذلك ويؤكدون أن لا علاقة لها بالقاعدة. لكن الوقائع الميدانية والأطروحة الفقهية المبنية والمعممة تنفي هذا النفي.

(١) المرجع نفسه، ص ٤.

(٢) انظر التحقيق الهام الذي أعده حارم الأمير بعنوان «غرباء يأتون في موسم القاعدة لتجنيد انتحاريين للعراق» وثقافة المهاجر الجهادية نمرؤ مخيم عين الحلوة. والزرقاوي يسجل اختراقاً في بنان، حريسة الحمية، في ٢٦/١/٢٠٠٦. عن موقع الإنترنت شفاف الشرق لأوسط

تنظيم القاعدة ليس تنظيمًا هرميًا، والنيابز السلمي الجهادي ليس حزبًا متماسكًا على الطريقة التقليدية، إنه تيار تدور في فلكه عشرات المجموعات التي تسق بطريقة أو بأخرى مع القيادة أو تتحرك بوحي منها، ويكفي أن يطلع المرء على بعض مواقع الإنترنت السلفية الجهادية ليحد فيها ما يكفي من مواد التوجيه واتعنه امتاحة لكل راغب. وحول العصابة يقول أحد الناشطين الجهاديين «إن الإحوة في العصابة في طريقهم إلى إكمال سلفتهم الجهادية. قد تنشر بينهم بعض العادات المحالفة كالتدخين مثلاً. وبعضهم الآخر لأسباب أمنية لم يطلق لحية يتجاور طوبها قبضة الكف، لكن هذه إشارات خارجية وربما أملتتها الضرورات»<sup>(١)</sup>. وترداد الإشارات يوماً بعد يوم عن علاقة العصابة بتنظيم القاعدة، وعن إشرافها على شبكة لتوريد الاستشهاديين إلى العراق، وآخرها ما أعلنته وزارة الخزانة الأميركية عن تجميد أرصدة السوري سليمان خالد درويش الذي لعب دوراً أساسياً في تدريب عناصر القاعدة على الأسلحة والطبوغرافيا والمدفعية والإلكترونيات وتصنيع المتفجرات واستخدامها ومن هؤلاء عناصر عصابة الأنصار في مخيم عين الحلوة<sup>(٢)</sup> كذلك كشفت لتحقيقات اتني بشرف عليها قاضي التحقيق العسكري اللبناني رياض طليح مع المدعو صالح محمود الحمل الأوسترالي الجنسية الأردني الأصل أنه ينتمي إلى تنظيم القاعدة ومتورط في العملية التي استهدفت منطقة السفارات في المزة حيث تلحق التهاني بنجاحها من أحد مسؤولي عصابة الأنصار، وتفيد المعلومات أن الحمل له ارتباطات مع مشبوهين دوليين بسمائهم إلى تنظيم القاعدة بدءاً بأبو مصعب الزرقاوي وصولاً إلى الشقيفين اللبنانيين الأوستراليين بلال وماهر خُرعل المحكومين عايباً في قضية متفجرة الماكدونادر في لبنان، وهو - أي الحمل - تلقى تدريبات مكثفة في مخيم عين الحوة على يد عصابة الأنصار وألقى القبض عليه أثناء محاولته معاداة بيروت عبر المطار بحوار سفر أوسترالي مزور<sup>(٣)</sup> كذلك جاء كشف الشبكة الأخيرة مطلع العام ٢٠٠٦ التي تصم ناشطين لسيين وسوريين إضافة إلى أردني وسعودي، والتي ترجح الأجهزة الأمنية اللبنانية أن تكون وصيبتها الأساسية تجنيد متطوعين إلى العراق، وقد ألقى القبض على أفرادها أثناء التحقيق في قضية أحمد أبو عدس، إذ تعتقد سلطات التحقيق اللبنانية والدولية أن ناشطاً جهادياً فلسطينياً يدعى خالد طه هو سن اصطحاب أبو عدس إلى سورية قتل أسوعين من جريمة اغتيال رفيق الحريري.

(١) المرجع نفسه، ص ٧.

(٢) البحر مشور على موقع شفاف الشرق الأوسط في ٣١/١/٢٠٠٦.

(٣) البحر مشور في موقع إبلال في ٢٤/٦/٢٠٠٤ وكذلك على موقع [www.syriamirror.net](http://www.syriamirror.net)

في الخلاصة، تشهد المخيمات الفلسطينية، وخاصة مخيم عين انحلوة الذي يضم أكبر تجمع فلسطيني في لبنان، نمواً مضطرباً باتجاه التدين، بقيت تعبيراته مكتومة إلى حد ما في زمن الوجود السوري. لكن ما إن عاود آخر حربي سوري الأراضي اللبنانية في ٢٦/٤/٢٠٠٥ حتى ارتفع صوت بعض المجموعات السلفية والأصولية في أحياء المخيمات، وظهرت مجموعات غير معروفة سابقاً ولم يعرف لها أي حضور مباشر مثل مجموعة "لشباب الفلسطيني المسلح" التي أذاعت بياناً في ١٦/١/٢٠٠٦. ومهما يكن الأمر فإن هذه المجموعات المتناسلة قد استقرت أخيراً على ست هي، باستثناء "الشباب الفلسطيني المسلح":

- عصبة الأنصار (عبد الكريم السعدي).
- أنصار الله (جمال سليمان).
- الحركة الإسلامية المجاهدة (الشيخ جمال خطاب).
- حشد الشام (عائدي السحمرني - أبو رامي الذي تولى إمرة هذه الجماعة بعد استقالة محمد أحمد شرفية في ٥/١٠/٢٠٠٤، وبعدهم التحق عماد ياسين بعصبة النور).
- حزب التحرير الإسلامي.
- عصبة النور<sup>(١)</sup>.

## ب - شبكات وخلايا بين طرابلس والضنية والبقاع:

أحد تقارير الوكالة الدولية للتنمية التابعة للأمم المتحدة اعتبر منطقة باب التناة هي طرابلس «سواً حزام مؤس في لبنان والمنطقة العربية». في هذه المنطقة التي يعيش فيها الفقر ولحرمان والبطالة نمت وترعرعت التنظيمات المسلحة منذ أواخر الستينات التي اتخذت شكلاً محلياً يتناسب والمرحلة. فمن هناك أطلق علي عكاوي "الثائرون" ليحوص صراعاً مع الدولة انتهى بمصرعه في ظروف عامضة داخل السجن. وهناك وجدت كل التنظيمات المسلحة البيئة المناسبة لتجديد العناصر الحديدية وتوريدها إلى كل الجبهات، بدءاً بالمقاومة الفلسطينية وانتهاء بحركة التوحيد ولحان الأحياء أو المساجد والجماعات السلفية المتعددة.

في هذه البيئة نمت وترعرعت "إمارة الفتاوى التكفيرية" ومنها استطاع أبو عائشة (بسم كبح) أن يستقطب ويحشد بعض الغلبة ليتوسع باتجاه الأحياء الشعبية الأخرى مركزاً على العنصر السلفي فصلاً عن العناصر التي كانت لها سابقاً تجربة عسكرية مع حركة

(١) جريدة السفير اللبنانية، ١٨/٢/٢٠٠٦.

التوحيد الإسلامية. بدأ ذلك بعد اعتقال الشيخ نزار الحلبي وإعدام الثلاثة الذين اتهموا بقتله والذين ينتمون إلى التيار السلفي الجهادي ويرتبطون بعلاقة ما مع أبو محجن وعصاة الأنصار، الأمر الذي أثار غضباً شديداً في الأوساط السلفية عموماً، ترافق ذلك مع حملة الاعتقالات الواسعة التي تعرض لها هؤلاء إثر سلسلة متعجرات أقيمت على بعض الكنائس في المدينة، وقيل حينها إن المعتقلين تعرضوا لأنواع التعذيب، ثم تفجرت قضية إغلاق الإذاعات التي طاولت إذاعات إسلامية ومنها إذاعة حركة التوحيد التي أعلقت بالقوة وسقط في هذه العملية شهيدان للحركة. في هذه الأحواء الغاضبة والناقمة ظهر أبو عائشة في طرابلس، وهو من العناصر التي ارتبطت بالقاعدة وكان لها نشاط بارز في أفغانستان، ويقول بعضهم إنه كان مقرباً من أسامة بن لادن، وشارك في القتال والجهاد وكان مع المجموعات الأولى التي اقتحمت العاصمة كابول. أبو عائشة من مواليد طرابلس - القبة، غادر المدينة أثناء العرو السوفياتي لأفغانستان، ولا تتوفر معلومات كثيرة عن سيرته، إلا أنه عاش في الولايات المتحدة الأمريكية بعض السنوات قبل أن يتوجه إلى أفغانستان، وهناك تمكن من اكتساب خبرة قتالية عالية. وفور عودته إلى طرابلس حوالي العام ١٩٩٨ بدأ في تكوين خلايا جهادية مستفيداً من حالة انخساف التي كانت سائدة في ذلك الحين تجاه معارسات السلطة والاعتقالات التي قامت بها في أوساط الإسلاميين.

بدأت فكرة التدريب على السلاح في جرود الضبية تتخفر في ذهنه، فجرى استطلاع المنطقة ووقع الاختيار على جرود نائية مطلة على بلدة بقاع صفرين إحدى أجمل قرى الاصطيف في المنطقة. كانت البداية "مخيم الاعتكاف" للدراسة والتأمل. وبدأ هذا المخيم يأوي الهاربين من ملاحقة عناصر أجهزة الأمن اللبنانية، وبدأ العدد يتزايد والسلاح يصل، ثم حدث الاصطدام الدامي بينهم وبين الجيش اللبناني وسلسلت الأحداث:

- منذ شهر تشرين الأول/ ديسمبر ١٩٩٩ بدأ أهالي الضبية يلاحظون وجود مجموعات مسلحة في جرود النجاص وجوارها. وبدأت ترد أخبار عن تدريب لعناصر يجري في مخيم عسكري لمسلحين في تلك المنطقة.

- يوم الجمعة ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩ حدث الاصطدام الأول بين المسلحين والجيش في منطقة عاصون وأسفر عن سقوط شهيدين في صفوف الجيش اللبناني واحتطاف ضابط الدورية.

- السبت ١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠ اندلاع واسع للمواجهات في الجرود وفي محيط بلدتي عاصود وبقاع صفرين، والجيش يستعيد إذاعة القرآن الكريم من أيدي المجموعة المسلحة.

٢- الأحد ٢ كانون الثاني ٢٠٠٠ تنسحب المجموعة المسلحة من جرود الضنية باتجاه بلدة كفر حبو وتتمركز في بعض أحيائها ومنارها محتفظة بالصراط، المختص كرهينة. والجيش بطوق البلدة وتبدأ اشتباكات عنيفة بينه وبين المسلحين

٣- الثلاثاء ٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠ الجيش يلاحق فلول المسلحين في كر جرود الضنية وصولاً إلى منطقة السفارة، واشتباكات في محاذة بلدة نقرصونا تؤدي بحياة مدنيين وتجرح عائلة الشقيق. ويسجح الجيش في اقتحام المواقع التي تتمركز فيها المسلحون في بلدة كفر حبو.

٤- الأربعاء ٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠ الجيش اللباني يعلن تدمير البنية العسكرية للمسلحين ويطارد الفارين في الجبال وقتل المجموعة المسلحة يصلون إلى ١٢ عدداً الحرحى، ويعثر الجيش على جثة المقدم الدواف بين الألقاض فضلاً عن أربعة جثود آخرين<sup>(١)</sup>

قتل في الاشتباكات سام كنع "أبو عائشة" قائد المجموعة ومعه أبرز مساعديه، واعتقل العشرات من الديس كانوا في المخيم أو تدرّبوا فيه وحولوا إلى المحاكم ووجهت الاتهامات إلى ١٢٠ شخصاً، بينهم العشرات عيانياً، بسبب صلتهم باشتباكات الضنية. وفقاً لائحة الاتهام وجهت إلى ٢٨ شخصاً منهم تهمة لمشاركة في الاشتباكات المسلحة، قتل منهم خلال الاشتباكات سبعة. وهناك مجموعة أخرى وجهت إليها الاتهامات تضم ما عرف بمجموعة المساعدة في القتال ضد لجيش في جرود الضنية، المجموعة الأخرى الثالثة عرفت بأنها "مجموعة المراكز القيادية في العصاة المسلحة" وذكر الاتهام أنها تضم ١٣ عضواً. المجموعة الأخيرة التي شملها الاتهام هي المجموعة التي تلقت تدريباً على السلاح ولم تشارك في الاشتباكات.

تربط لائحة الاتهام بين جماعة أبو عائشة وجماعة عصبة الأنصار، المصنفة دولياً على لائحة الإرهاب لدى الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأميركية، والاتهام يحدد أن العصبة قدمت دعماً معنوياً ومادياً في صبغة أسلحة وأفراد إلى جماعة الضنية.

لم يتح لجماعة أبو عائشة الوقت الكافي لبلورة طرح فكري وفقهي خاص، ربما كان الأمر يعود إلى أن هذا الطرح متواتر بالسلفية الجهادية والطرورات القاعدية، بل إن تسمية هذه المجموعة بـ "جماعة الضنية" هي تسمية أمنية، فعالية العاصر لسوا من منطقة لمنية بل من طرابلس وضواحيها، وقد ثبت فيما بعد أن هناك تروصلاً تنظيمياً بين هذه الجماعة ومجموعة القرعون في البقاع الغربي، وأن الجميع ليسوا أكثر من

(١) جريدة اللواء اللبنانية، ١/٦/٢٠٠٠.



مجموعات محلية لشبكة أوسع تنتمي إلى التيار الجهادي كانت في طريقها إلى بلورة قواعد راسخة لها في بعض الهوامش المحلية. تعددت الأسماء التي أطلقت على هذه مجموعة من "جماعة الضنية" إلى "جماعة التكفير والهجرة"، إلا أن الحدث أن أبو عذشة لم يعس عن أي اسم لهذه المجموعة، على الرغم من انصلااته المخروجة الثالثة مع بعض قيادات القاعدة في مراحل سابقة، وعلى الرغم من اتصافه وتنسيقه مع عصابة الأنصار. ويمكن تلمس المنطلقات الفكرية لهذه المجموعة من خلال بعض الكتب التي كانت متداولة بينهم، وأهمها كتاب القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع والصادر عن الجماعة الإسلامية في مصر التي بترعها عمر عبد الرحمن، والكتاب من تأليف عصام درباله وعاصم عبد المجيد، وفيه احتجاجات تدعو لقتال الأنظمة الكافرة، من تدعو أيضاً لقتال أي طائفة (جماعة) تنطق بالشهادتين فيما لو امتنعت عن قتال هذه الأنظمة أو أعانتها في الحكم. ويتضمن الكتاب الأدلة الشرعية التي يعترها كافي للقيام بأعمال العنف المسلح<sup>(١)</sup>.

### كيف تم اختراق البقاع الغربي؟

لا يختلف في الواقع البقاع الغربي وراشيا عن الشمال إلا في بعض الخصوصيات. فهذه المنطقة تتميز بالتنوع الطائفي والمذهبي، ولا وحواد لمدينة أساسية فيها، بل بدلتها قد تتوازي من حيث الحجم كحالة حب حبي وراشيا الوادي وصعير أو مشغرة والقرعون وسحر والمرج ومحدل عجر. ولطالما كانت الجماعات الإسلامية في المنطقة هامشية التأثير ومقتصرة على بعض أندية لطرق الصوفية، فقد كانت التيارات اليسارية والقومية هي المهيمنة لغترات طويلة. وقد كان اكتشاف وجود صلات بين أبو عائشة ومجموعات من البقاع الغربي أمراً مفاجئاً للبعض، إلا أن سكان المنطقة كانوا قد بدأوا يلاحظون نمواً واضحاً لتيارات سلفية لم تعتد عليها المنطقة من قبل.

البداية كانت مع حاتم علي وقاسم ضاهر، الأول كان مع دويه الدين عادروا لبس إلى العمل في إفريقيا، والثاني غادر أيضاً إلى كولومبيا، وهناك فصحت لديهم بدايات الوعي الإسلامي ونعمقت بعد عودتهما إلى لبنان، سافر بعدها ضاهر إلى كندا، وتردد على المركز الإسلامي الكندي في أدمنتون، واشترك في شاططات عدة منها جمع التبرعات للمجاهدين في البوسنة وكشمير وأفغانستان. في العام ١٩٩٣ سافر ضاهر إلى بيشاور للقاء حاتم الذي كان هناك وأقعه بالعودة إلى لبنان. ولدى عودة حاتم سرعان ما رار أبو محجن لمرتين على الأقل وبرز بينهما تقارب فكري واضح. في انعام ١٩٩٥

(١) انظر حرة اللواء (لواء القبحاء)، ٢/١٢/١٩٩٩.

يتعرف ضاهر على بسام كنج (أبو عائشة) خلال انعقاد المؤتمر الإسلامي العالمي في شيكاغو لأمبركية، ويبدأ بينهما التنسيق المشترك، ويتعمق أكثر إثر العودة إلى لبنان، ويتم الاتفاق على ضم مجموعة البقاع التي أخذت تتكون إلى مجموعة الشمال الأحدة في التكون ويصبح ضاهر وحاتم أعضاء في مجلس شورى لهذه الجماعة، وينفرد ضاهر بمسؤولية إمارة مجموعة البقاع، والتي بدأ أن مهمتها الأساسية هي تأمين التمويل وشراء لأسلحة من التبرعات التي جمعها ضاهر من كندا ومانا والبرازيل والبالغة حوالي ١٥٠ ألف دولار.

مجموعة لبقاع الغربي التي تمركزت في بلدة القرعون تحديداً أحدث في التوسع وأخذت في نشر ثقافة جديدة في اللدات، بل حاولت أن تسيطر على بعض المساحات واصطدمت مع أئمتها، لكن انفجار الاشتباكات في الضبية داهمتها على عجل، فتم اعتقال حوالي ثلاثة عشر من أعضائها على قاعدة أن هؤلاء تدربوا في محبم الضبية على السلاح، واكتشفت في منازل بعضهم محازر أسلحة ومتحركات، لكنهم لم يشاركوا بأي اشتباك مع الجيش "لتخفيف" الضغط عن إخوانهم في الضبية، ويقول هؤلاء إن فكرة الاصطدام بالجيش لم نخطر ببالهم كذلك الحال فيما يتعلق بمكره قيام دولة إسلامية في لبنان، وإن الأسلحة التي كان يتم تخزينها إنما هي لقنال إسرائيل وأميرك<sup>(١)</sup>، أفرج القضاء عن غالبية عناصر القرعون وبزئ أفرادها عدا ضاهر الذي سينتظر حتى صدور انعمو العام ٢٠٠٥.

هل كان لهذه المجموعة علاقة بالقاعدة! لا شك في أن الثالث هو وجود أكثر من حيط يربط بين ضاهر وحاتم مع أبو محسن وعصبة الأنصار، وأن هؤلاء التقوا في أفغانستان، س إن حاتم قاتل هناك قبل أن يقبعه ضاهر بالعودة، وأن لائيس ارتبطا تنظيمياً بأبو عائشة، وأن الجميع يشربون من نبع النيار السلفي الجهادي لآحد في الانتشار بين صفوف الإسلاميين، وهو ما سيسمح لعناصر قاعدية وجهدية أن تستمر زرع بذورها في هذه البيئة. وفعلاً هذا ما حدث مع عودة مصطفى رمضان من الدنمارك، وهو بيروتى من أصل كردي ومتزوج من سيدة من مجدل عنبر، عودة مصطفى إلى لدة ترافقت مع تغير في هيئته وطباعه، فقد كان يرتدي ثوباً "شرعياً" ويطلق لحية طويلة ويدعو إلى أفكار تندأ بتكفير كل من يخالف الدعوة السلفية في لدة. نجح مصطفى في استقطاب العشرات من أبناء المنطقة، وساعده بذلك مواقع سلفية على الإنترنت، استمد منها هؤلاء المادة العقابية والأحكام الشرعية في مجادلاتهم، وفي عملية التعبئة والتثقيب للسان الجد.

(١) حول هذا الموضوع انظر التحقيق المهم لرهير هوراي في جريدة السفير، مرجع سابق، ص ٥

في هذا الوقت كان النظام في العراق قد سقط على أيدي الأميركيين، وكان أول المبادرين بـ "الخروج إلى الجهاد" مصطفى رمضان الذي اصطحب معه ابنه الذي لم يكن بلغ في حينها من السادسة عشرة. ويروي سكان البلدة حكاية رجل يعني يدعى "أبو معاذ" جاء صيف ٢٠٠٣ إلى المنطقة عبر الحدود السورية المجاورة والتقى رمضان، وتولى بعد سفر الأخير إلى العراق نقل شبان منها إلى هناك. في العراق تحول رمضان سريعاً إلى نجم من نجوم الجهاد وأصبح يعرف بـ "أبو محمد اللبناني" وهو اسم دع صته لدى دوائر الأمن العراقية والأميركية وأصبح من المقربين إلى الزرقاوي إلى أن قتل مع ابنه أواخر العام ٢٠٠٥. ونفذ المصادر الصحافية أن رمضان تم تجسيده في الدنمارك حيث كان قريباً من أصوليين أكراد، وأن علاقته بالزرقاوي نشأت من خلال علاقته مع جماعة "أنصار السنة" الكردية التي يتزعمها الملا كريكار المقيم في لروج. لم يكن "أبو محمد اللبناني" وإسه الثوحيدين اللذين استشهد في لعرق من لمنطقة. فقد قتل من أبناء البلدة ثلاثة شبان (حسن صوان وعلي الخطيب ومحمد أبو نوح).

وفي الوقت الذي خرج فيه أبو محمد إلى العراق كانت حركة "الخروج إلى الجهاد" ناشطة في البلدة وفي المنطقة، وكانت العملية تجري رعاية أمية سورية غير معلنة، خاصة وأن المنطقة تتمركز فيها قيادة المخابرات السورية في لبنان. ففي عنجر تتم مراقبة كل الأنشطة وتصب فيها كل المعلومات من كل لبنان. في هذا الوقت «وفي خطورة وصفت بأنها متسعة أعلنت السلطات اللبنانية عن كشفها شبكة لتنظيم القاعدة في لبنان تخطط لأعمال من بينها تفجير السفارة الإيطالية في بيروت، ومعظم أعضاء الشبكة هم من بلدة مجدل عسجر. التسرع الذي وصفت به الخطوة مرده افتراق في رعات الأجهزة اللبنانية والسورية. هذا الافتراق لا يبدو أن الطرف اللبناني أحاد تقديره - رغم التنسيق الكبير بينهما - فقد كان الهدف اللبناني هو السعي إلى ملاقة الجهود الأميركية في مكافحة الإرهاب، وهو أمر لم تكن تترفضه سورية لولا أن على رأس المتهمين هذه المرة إسماعيل الخطيب، الذي توفي تحت التعذيب بعيد اعتقاله، وكان ناشطاً في الموضوع العراقي الذي ترعاه سورية أو لا تحاربه على الأقل. وإعلان الشبكة القاعدية كد سيملي على السلطات اللبنانية فتح محاصر التحقيق أمام أجهزة أمنية غربية قد تتمكن من تحديد نشاط هذه الشبكة في العراق وعلاقتها بالأجهزة الأمنية لسورية، فكان أن "توفي" إسماعيل الخطيب في السجن»<sup>(١)</sup> بظروف غامضة وبعد تعذيب بدا ظاهراً على جسده، الأمر الذي استدعى احتجاً شعبياً صاحباً وصل إلى حدود الانتفاضة في المنطقة

(١) انظر التحقيق الذي أعده حارم الأمين، «تكفيريون جاؤوا من أوروبا إلى مجدل عسجر... الحياة، ٢٠٠٦/١/٢٦»

يجرم سكان المنطقة بأن قضية السفارة الإيطالية مختلفة، وأن أفراد الشبكة التي أعلنت عنها السلطات اللبنانية لم تكن أكثر من أفراد تخصصوا في نقل وتهريب السلاح والمقاتلين إلى العراق، وأن الأسلحة والمتفجرات التي ضبطت في مازل عدد من أفرادها كانت ستنقل إلى العراق الذي سبق ودخله أفرادها وعادوا منه بمعرفة الأجهزة الأمنية.

#### طرابلس من جديد:

وعلى حط مواز كشفت خلية محمد الكعكة وأحمد العتر بعد سلسلة تفجيرات طاولت حسب القرار الاتهامي سلسلة مطاعم الماكدونالدز والبيتزاهاات والوينرز وال KFC وسوبرماركت سبينس في طرابلس وحنوية والدورة والمعاملتين. وفي القرار الاتهامي أن محمد الكعكة كان أول من سعى إلى إنشاء تنظيم يحمل الفكر الجهادي في طرابلس وفي العام ١٩٩٦ وخلال تأديته لخدمة العلم تعرف على الرقيب أول ناصر العمر وتوطدت العلاقة بينهما، وعرض الأخير على محمد أن يؤم له اتصال مع بلال خرعر (بو مهيّب) المهاجر في أستراليا والذي يصدر من هناك محبة نداء الإسلام التي تشنّى الفكر الجهادي وبالفعل أخذت أعداد من المجنة نحد طريقه إلى طرابلس، وكانت فاتحة علاقات تحولت إلى تمويل مالي عندما قدم ماهر حزرع شقيق بلال إلى لندن مقابل القيام بأعمال "جهادية". وبعدها وقعت أحداث الضنية واعقل منعدها، انتهى محمد الكعكة وأحمد العتر (أبو عبد القادر) الذي كان ينتقي في منزله في طرابلس مجموعات للتثقيف الديني وأنشأ الاثنان مع المجموعات التي كانوا ينتقون بها صندوقاً مالياً للتبرعات لمساعدة أهالي الموقوفين. استمر التمويل من آن حرغل في أستراليا، إلى أن استطاع محمد الكعكة استمالة كافة العناصر التي كانت تدور في فلك أبو عبد القادر والتي سميت بحلية طرابلس وذلك إثر خلاف وتنافس بينهما حول أسلوب العمل. وحسب القرار الاتهامي اتصل كعكة بخزعل عبر البريد الإلكتروني وأبلغه أن الخلية أصبحت مرتبطة بعصبة الأنصار وأن أحمد ميقاتي بويح أميراً عليها بعد أن توسعت وضمت أشخاصاً جلدأ منهم خالد العلي، وبدأ بعدها تدريب بعض الشباب على السلاح.

والواقع أن سلسلة التفجيرات التي استهدفت المؤسسات والمطاعم الأميركية بين طرابلس وجونية كانت تشير إلى خلية "جهادية" ناشطة، لكن القوى الأمنية لم تستطع أن تضع يدها عليها إلا بعد انفجار لماكدونالدز الشهير في محلة سد البوشرية (أوتوستراد اندورة) قرب بيروت في يوم ٢٠٠٣/٤/٥. حدث يومها انفجار في سيارة ريسو ١٨، إلا أن الانفجار كان خفيفاً ولم ينجم عنه أضرار، وذلك في موقف

السيدات التابع للمطعم، خرج على أثره رواد المطعم إلى الخارج وبعد دقيقتين حدث انفجار داخل حمام المطعم أدى إلى سقوط أربعة جرحى. وتبين أن سيارة لرينو كانت مجهزة بـ ٦٥ كيلوغراماً من المواد المتفجرة إلا أنها لم تنفجر بسبب عقل طراً عليها. وقد توصلت الأجهزة الأمنية من خلال تعقب صاحب السيارة في نهاية المطاف إلى اعتقال صاحبها خالد محمد علي الملقب (أبو الدشم) واعتقل بتاريخ ٢٠٠٣/٥/٣ وبحوزته حرام ناسف ومسدس. وتبين بعدها أن وراء "أبو الدشم" شبكة يديرها محمد كعكة، الذي تلقى أوامر من "ابن الشهيد" "يمني الجسسي" والموجود داخل مخيم عين الحلوة والمرتبطة بتنظيم القاعدة لتنفيذ هذه العملية. اعتقل في هذه العملية ٤٧ شخصاً بينهم ١٨ شخصاً وجهت إليهم من قبل القاضي اللباني رياض طليح وبموجب قرار طليح تهمة الانتماء إلى جمعية إرهابية بقصد ارتكاب انحنائات على الناس والأموال<sup>(١)</sup>.

في هذه القضية خطوط كثيرة تبدأ من أستراليا مع لال خرعل توأصلاً مع محمد الكعكة وخليه طرابلس، التي ينتمي غالب أعضائها إلى منطقة باب التبانة، وصولاً إلى مخيم عين الحلوة وعصبة الأنصار وانتهاء بالشخصية المجهولة "ابن الشهيد اليمني" أحد رموز القاعدة المقيمين في مخيم عين الحلوة الفلسطيني. وكما خطوط تيسر أن نذكر الفكر السلفي الجهادي أخذت تجد لها بيئة مناسبة على هوامش المجتمع اللبناني منذ مشاركة اللبناني زياد الجراح في عملية ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ في عملية الطائرات التي دمرت برججي نيويورك والتساؤلات تدور حول مشاركة لسبب في أسطحة القاعدة، ومن حينها شهد الفكر السلفي الجهادي نشاطاً وانتشراً ملحوظاً في لسان، ورغم انكشاف عدد من الخلايا والشبكات التي لها صلة ما فكرة أو تنظيمية بالقاعدة، بقي الحديث عن وجود "القاعدة" في لسان حديثاً مشكوكاً به في عصر الوصاية الأمنية التي تنفذ إلى الصدفية والتي تسعى إلى "استدراج عروص" أميركية لتثبت أهليتها وضرورتها في حفظ الأمن وأهمية دورها في تثبيت الاستقرار اللبناني في تلك المرحلة حامت شبهات عديدة حول لبنانيين في مختلف أنحاء العالم، ومنها ملاحقة أميركية للدكتور مازن سجار وصهره سامي العريان في تموز/يونيو ٢٠٠٢، ودهم الشرطة الأرجنتينية لشقة اللبناني حسين فارس في بيونس آيرس في ١٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ لتورطه في تفجير "إرهابي" ومصادرة صور لبنانين لادن من منزله. واعتقال اللبناني دياب أبو جهجه في بلجيكا في ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢ واعتقال اللبناني محمد كمال الذهبي في أميركا في تموز/يوليو ٢٠٠٤ وغيرها في العديد من العواصم. مع ذلك

(١) جريدة الحياة، ١ و٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣، ص ١٥.

بقي في لبنان كثيرون لا يصدقون أن ظاهرة السلفية الجهادية وجدت طريقها إلى لبنان، خاصة وأن اللبنانيين كانوا قلة بين ما سمي "الأفغان العرب". إلا أن قراءة دقيقة لأحداث السنوات الماضية بدءاً من عصبة الأنصار إلى مجموعة الصبة والفرعون ومحمد عسجر، وصولاً إلى شبكة تفجير المطاعم، ثم ظاهرة "الخروج إلى الجهاد" في العراق، تؤكد على أن المسألة ليست محصورة في ظواهر وحالات "محلية"، وأن القضية أعمد من ذلك، خاصة وأن الأمر يظهر وكأن هناك "خلايا نائمة" تتحرك وتنشط حسب تدعو الحاجة، وخلافاً وشككات أخذت تعتمد لبنان كمحطة عبور ونقطة ارتكاز، وما المجموعة التي كشفت مؤخراً في شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦ التي تصمم سوريين وفلسطينيين وسعوديين إلا دليل واضح على هذا التحليل الذي يؤكد على وجود جيل جديد من أشنان ونوجه جديد بين قادة السلفية الجهادية لا يستشي لبنان من نشاطاته، خاصة بعد الانسحاب السوري من لبنان، الذي يمكن أن يوضع في خانة تشجيع هذه الخلايا على التواجد، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

## خاتمة

لا يمكن الإطالة على أنشطة السلفية الجهادية والقاعدة وامتداداتها في لبنان من دون الولوج في اعالم السري لهذه الجماعات، وهو أمر يصعب على أي باحث، إلا أن تجميع معطيات ما كشفت عنه الوقائع الميدانية يؤكد بشكل واضح على وجود أنشطة سزاوية، وإن كانت غير كافية لتكوين ملامح الصورة بشكل نهائي ومن الصحيح القول إنه لا ينبغي المبالغة في هذا الأمر، إلا أنه أيضاً لا ينبغي الاستهانة بهذه الظواهر التي تمثل "رأس جبل الجليد".

إن هذه التطورات والوقائع الميدانية تفتح الباب واسعاً أمام توقعات بمنتهى الخطورة، لا يمكن أن ينشأ بتأنحها أحد، مع أنه يمكن تصور بعض ما قد ينتج عنها. وهذا الأمر يلقي بعبء المسؤولية الضخمة والحادة على كاهل التيارات الإسلامية اللبنانية المعتدلة التي تدرك مدى حساسية هذه الظروف في مجتمع متنوع طائفيًا ومذهبيًا، ومدى خطورتها في بنية سياسية هشة وفي مرحلة تتعرض فيها الدولة والمجتمع إلى تجاذبات وانقسامات واصطفافات بالغة الخطورة في مرحلة ما بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري. إن مواجعة تيارات العنف والتكفير، لا ينبغي أن تتكفى فقط على منطق أمني، بل يمكن القول إن المقاربة الأمنية لهذه التيارات تزيد من حدة وتطرف هذه التيارات، وتفاقم من خطورتها، وهذا ما أثبتته التجارب، فالمقاربة السياسية والفكرية، وليس الأمنية فقط، هي الأسلوب الناجع الذي ثبت نجاحه وفعاليته في أكثر

من مكان وأكثر القوى تضرراً من تيارات العنف والتكفير الإسلامية هي الحركات الإسلامية نفسها، التي نبذت العنف واختارت العمل الديمقراطي والسلمي في إطار المنافسة الانتخابية والشعبية وفي إطار العمل المؤسساتي والدعوي الذي يقوم على الاعتدال والانفتاح على الآخر والحوار والدعوة الصادقة إلى التعاون والعمل الجماعي. ولعل ما يضاعف مسؤولية هذه القوى والحركات الإسلامية العلنية في لبنان، أنها الأقدر على استيعاب هذه التيارات المتطرفة، والأكثر إدراكاً لمسطقها ووعياً بدوافعها، بل هي أكثر فعالية من أي طرف آخر، رسمي أو سياسي، في إدارة حوار هادئ ومتسمح مع شباب هذه التيارات. بل إن الشأن المتأثرين بهذه التيارات أكثر قابلية للاستماع والتفهم والحوار من الذين ينتمون إلى دائرة العمل الإسلامي، وهو حوار بقدر ما يكون صريحاً وجريئاً بقدر ما يصل إلى نتائج مرحوة تجنب الساحة اللبنانية تجارب مرّة، قد تنتج عن تسرع وتهوّر أو سوء قراءة أبناء هذه التيارات. وهو حوار يمكن أن ينجح فيه ويديره الإسلاميون لا العلمانيون.

ولا يجب أن يخفى عن البال أن أبناء هذه التيارات إما ينطلقون من دوافع نبيلة، ويلتزمون مطلقات أخلاقية، ويعتقدون عقائد وأفكاراً مثالية، وهم إنما يتحركون في مواجهة لم يدأوها، وفي حرب لم يختاروها، بل فرضت عليهم وعلى الأمة كلها. وفي ظل الغطرسة الصهيونية والانحياز الأميركي الأعمى، وتقايس الأنظمة العربية والإسلامية، وتساعد الاعتداءات على العالم الإسلامي، وحد هؤلاء أنفسهم في خضم مواجهة مفتوحة. ربما يختلف الكثيرون معهم في الأسلوب وفي التحليل وفي طريقة المواجهة ورد التحديات، وهذا ما يجب أن يتركز عليه النقاش من منطلقات إسلامية صادقة ورؤية إيمانية واضحة

ونخطئ كثيراً بعض التنظيمات الإسلامية في غضّ النظر عن مواجهة هذا الفكر الذي يدعو للعنف والتكفير بالحوار الصريح الذي يستهدف التصويب ولترشيد، بحجة تحبب الحساسيات تارة، أو بحجة عدم القدرة تارة أخرى. ويكون الحطّ بحجم الخطيئة، إذا ما حاولت تبرير الممارسات العنيفة والتكفيرية، أو إذا ما حاولت توظيف هذه الحالات أو المجموعات واستغلال هواجسها واندفاعها لأسباب سياسية أو انتخابية أو شعبية. فحالات التطرف والتكفير إنما تستفيد من الخصب لطائفي والمذهبي والتحريري وتعدّي منه، وهي إنما تنمو في مناخات فكرية متمثلة في منطلقاتها وإن كانت متباينة في أسلوب عملها وممارساتها. لذلك لم يكن غريباً أن أغلب أبناء هذه الحالات "الجهادية" التي لجأت إلى العنف والتكفير إنما كان لها سابق تجربة مع أحزاب وحركات وجمعيات إسلامية معروفة وناشطة علناً في الساحة

اللبناية. وخروج هؤلاء الشبان من هذه التنظيمات ولجوؤها إلى العنف والتكفير إنما يشير إلى حتمالين:

**الأول:** أن تكون هذه التنظيمات مترددة في بناء خطاب فكري وساسي يواجه بشكل عقائدي وصارم تيارات العنف والتكفير، وترددها هذا يدفعها إلى تنني خطاب توفيقى شعبوي، فيه من النفاق أكثر مما فيه من الالتزام الصحيح.

**الثاني:** أن لا تكون مقتنعة بعد بضرورة مواجهة هذه الحالات، بل هي ترى، من دون أن تعلن ذلك، أن هذا التيار يمكن توظيفه والاستفادة من زخمه واندفاعه في معركتها نحو تحقيق مشروعها الإسلامى.

وفي كلا الحالتين، ثمة مقاربة خاطئة، بل تصل إلى حدود الخطيئة، في قراءة هذه الحالات والتجارب المماثلة في غير مكان من العالم الإسلامى. وفي كلا الحالتين تصبح هذه الحركات، من دون أن ندري، الحاضنة الفكرية التي تتمتعى منها، وتعيش في ظلالها وعلى جوانبها تلك الحالات التكفيرية. إنها ازدواجية فكرية وسياسية وفاق تنظيمي، سبق ووقعت فيه بعض رموز الحركات الإسلامية في لبنان من خلال تبريرها لمستمر لمظاهر العنف واستخدام السلاح في الداخل، رغم أنهم بعد أن تقع الواقعة يغسلون أيديهم ويسارعون إلى التبرؤ "التنظيمي" من هؤلاء "الشبان المغرور بهم"، حيث تدفع الأيدي الصغيرة الثمن أما الرؤوس الكبيرة، المتفدسة عن توعيتهم وإرشادهم، أو المحرصة الساعية إلى توظيف حماسهم، فتبقى حارح دائرة الشهية، تنكر إعلامياً أية مسؤولية، وتتباكى على هؤلاء "الشباب" خلف نعوشهم أو خلف فضاء السجون التي يبعثون فيها. فالمسألة في هذا الموضوع يحجب أن تتحاور الفواق وانتوظيف واستغلال الحماس والعواطف، ومسؤولية القيادات الإسلامية وتنظيماتها العاملة في لبنان كبيرة في هذا المجال، وهي تبدأ في حسم موقفها العقائدي والفكري من هذه الحالات ومواجهتها بالحوار والحجة والدليل الشرعي والعقلي وبما تقتضيه المصلحة الإسلامية العليا.

وإذا كانت الحركات الإسلامية تتحمل جزءاً من المسؤولية في مواجهة حالات لتطرف والتكفير، إلا أن هذا لا يعفي الدولة من مسؤولياتها. فالتطرف لا ينشأ من العدم ولا يولد في الفراغ، بل لا بد له من ظروف حاضنة وبئة مؤاتية ومنح مناسب. فلبطالة والفقر والتهميش الاجتماعي الذي يتركز في الكثير من المناطق ولأرياف، وفي لأحياء الشعبية المكتظة بالسكان، التي تقتصر إلى الحد الأدنى من الخدمات، هي أفضل بيئة حاضنة ومولدة لهذه الحالات المتطرفة. وما لم تقدم الدولة على وضع خطط



تنموية، اقتصادية واجتماعية، تخفف من التفاوت الاجتماعي بين الأحياء والمناطق، وتواجه شكل جدي التهميش المتزايد لبعض الفئات الاجتماعية، مستبقي حالات العنف والتكفير تتواند وتتكاثر في بيئة تتوافر فيها شروط مثالية لنشاطها. فالتطرف أو العنف لا يولد في "المتن"، بل في الهوامش، ويتزعزع في الجوانب ويترسى في الظلال وهو يبتلع الأخضر واليابس حين يتصلب عوده ويتقوى بحطاب إيديولوجي يبرز به عنفه، وبواقع اجتماعي بائس يفجر عنفه سلوكاً ونهجاً وممارسة.

## عودة على بدء،

ليست الحركات الإسلامية طرفاً عادياً كبقية الأطراف السياسية داخل مجتمعاتها، هي تنفرد بتوضيها لـ "رأسمال رمزي" هو في الحقيقة ملك للأمة كلها، وقد أكسبها هذا التميز موقعاً شعبياً وحماهيرياً تحسد عليه، وأبرزها كقوى تحمل مشروع حكم بديل يتمتع بإصافات وإمكانات وتصورات تختلف عن أطروحات وتنظيرات غيرها اختلافاً نيوياً في مطلقاته ونظلماته المستقبلية. ولم يعد الدين بالتالي مع الحركات الإسلامية محصوراً في دائرة الإطار المرحعي، أو مجرد قاعده للسياة المعرفة الجماعية التي ترسم حدود العلاقة بين الإنسان وحالقه وبين الإنسان والإنسان. لقد أصبحت الحركات الإسلامية المعاصرة نموذجاً لحركات سياسية تطلب السلطة وتسعى إليها، وتطرح نفسها كبديل شامل لكل القوى الأخرى. ويتجلى هذا السعي في أكثر من ساحة عربية، وهو يتوسل طرقاً عدة تبدأ بالدعوة السلمية وتنتهي باستخدام العنف وإعلان الجهاد في الداخل الإسلامي.

وفي الحقيقة لا وجود لأي مشكلة إذا ما أرادت قوى إسلامية ممارسة العمل السياسي، ومن حق هذه القوى الإدلاء بوجهات نظرها واحتجاداتها، شرط أن تبقى اجتهادات شخصية ووجهات نظر إنسانية قابلة للحوار والنقاش. المشكلة تبدأ عندما يعتبر البعض من هؤلاء اجتهاداته وآراءه السياسية "إسلاماً" ومخالفاتها خارجين عن الإسلام أو "كفرة" ويصفي بالتالي عليها نوعاً من القداسة التي تجعلها فوق متناول معارضيتها. فالنص الحركي أو الحزبي الإسلامي في بعض تجلياته يفضي إلى اعتبار "الآخرين" خارج الدائرة الإسلامية سياسياً على الأقل، رغم أن البعض يذهب بتشدده ليعتبرهم خارج الدائرة الإيمانية عقيدياً، شاملاً بذلك المسلمين المخالفين له فضلاً عن غير المسلمين. ولا شك في أن إقحام الإسلام كدين واستخدام سلاح التكفير أو التائيم في صيغ العمل السياسي وممارساته أمر بالغ الخطورة، وهو يؤدي إلى:

- تحميل الإسلام كدين نتائج ممارسات بشرية عرضة للخطأ كما هي عرضة للمصواب.

- إنه يضي على المواقف والتحليلات والمنجزات السياسية الطابع الديني في حين أنها نتاج بشري وعقلي قابل للتعديل والإلغاء، وقابل للمعارضة والتمناقضة والاختلاف.

- إنه يفتح المجال لتوظيف الدين في المصالح السياسية والماوريات الحزبية، ويسمح بادعاء ملكية الحقيقة، سواء أكانت سياسية أم دينية.

وما يعزز هذا الأمر أن الأطروحة السياسية بطبيعتها مشروع لاستلام السلطة، وحين يمارس البشر السياسة فإنهم يصارعون من أجل مشروعهم. ولا بد لهذا لصراع من ضوابط، وإلا سيتعرض المجتمع دائماً للاهتزاز، بل ربما يدخل في حروب أهلية لا تتوقف إلا بإفناء أو هزيمة أحد الأطراف. من هنا أهمية حسم لخيار الديمقراطية. ليس باعتباره ضرورة مرحلية كي تصل الحركات الإسلامية إلى السلطة، بل باعتباره خياراً مدنياً مرتبطاً بحاجة المجتمع الدائمة إلى صواب تحفظ استقراره وتحمي الأقليات السياسية وغير السياسية، وتوفر لها الشعور بالأمان والاستقرار. وهو أمر مطلوب من كل الحركات السياسية، وخاصة الإسلامية، باعتبارها حركات تحمل مشروعاً لـ "توسي أو استلام" السلطة وليس لـ "الاستيلاء" عليها. فالتولي والاستلام يشير صمماً إلى تراخ بين أفرقاء، أما "الاستيلاء" فيتضمن شهة الغنيمة المستولى عليها بالقهر

وفي هذا المحال يعترض المسلمون بشكل دائم على مقولة فصل السياسي عن الديني التي يطرحها بشكل متعسف بعض العلمانيين لتطال جوهر الممارسة السياسية. وفي تقديري أن المطالبة بالفصل بين الديني وسياسي ليست واقعية وليست عملية، وهي دعوة جاءت صم "موايـث" الفكر الغربي حيث نتب العلمانية في صاخ الصراع مع السلطة الكسبية الدينية. المشكلة أن الفصل التام بين السياسي والديني بقي فكرة نظرية، إذ لم يستطع أحد أن يمنع البشر عموماً من استلهاام القيم الدينية في ممارستهم للعمل السياسي، وبالتالي صياغة مواقفهم السياسية في كافة الأنظمة والقوانين والتشريعات، على ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها. ومحصلة التجربة العملية في المجتمعات العربية تؤيد هذا الرأي. فادعاء الفصل التام بين الديني والسياسي شعار تضليلي وذلك لعدم واقعيته. فالأطروحة السياسية تحتاج كي تمتد جذورها في المجتمع المدني إلى استلهاام قيمه وتراثه وعقائده، وليس من الممكن تصور أطروحة سياسية يكتب لها النجاح في مجتمع تتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته. المشكلة بتقديري تبدأ عندما يلحأ البعض إلى إخضاع الدين لمقتضيات السياسة أو إخضاع

السياسة لمقتضيات الدين، والمشكلة تتعمق عندما يلجأ البعض، أو يحاول قولته الحياة والمجتمع وفق فهمه وتفسيراته للدين. فالحياة والمجتمع في تطور وتغير دائم في حين يبقى الدين كحصن مرجعي يتمتع بثبات عقائدي وعموميات تتعلق بالمعاملات والعلاقات. من هنا ضرورة "التمييز" بين العقيدة الدينية والفكر السياسي. ونقول بـ "التمييز"، وهو أمر يختلف عن "الفصل"؛ بين مجالين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على محاولات "القطع المعرفي". يبقى "التمييز" أمراً ممكناً خاصة وأنه يركز على وظيفة كل منهما. فهدف الأطروحة السياسية ليس تغيير عقائد الناس بل رعاية مصالحهم بالاستناد إلى الروح الثقافية والحضارية العامة التي تسود المجتمع. فالسياسة حينما تقوم بالنشاط لدعائي الهادف إلى التعريف بالأفكار والبرامج، تستهدف الحصول على رضى غالبية أفراد المجتمع ولن يتأتى لها ذلك إذا ما طرحت ما يخالف الروح العامة للمجتمع. وبالمقابل فإن الدين يستهدف تغيير عقائد الناس، وصياغة عقولهم وضمايرهم حسب تعبير برهان غليون في نقد السياسة، الدين والدولة<sup>(١)</sup>.

وعدم استيعاب هذا التمييز يسبب للحركة الإسلامية إساءة بالغة العمق، ويساهم في إفقار الوعي السياسي اللازم لبلورة البرامج السياسية العملية التي تقتدر إليها بشكل حاد الدولة مؤسسة عملية وليست فكرة عقيدية، وظيفتها حل مشاكل الفقر والظلم وانتخلف للاجتماعي والاقتصادي. وهذا الأمر يزداد صعوبة في مجتمعات يسودها النوع الطائفي والعنصري بشكل واسع كلبان، حيث من الصعوبة مكان أن يبقى العمل السياسي "سياسياً" إذا نظر إليه كوسيلة لتحقيق شيء آخر غير المصالح الشريفة للأفراد. لذلك تبدو ممارسة العمل السياسي بهدف "الامتلاء" على السلطة وامتلاكها وتحويلها إلى أداة للدعوة الدينية، عملية صعبة إذ لم تكن مستحيلة، فضلاً عن أن نتائجها وخيمة وخاصة في هذا العصر. وليس معنى هذا إذا يتحلى الناس في "الدول" عن عقائدهم وأديانهم وأن يصبحوا مجرد كائنات استهلاكية، بل يعني أن تبقى الدولة مؤسسة للخدمة العامة تنصدي لمشاكل الحياة اليومية، تضع حلولاً لمشاكل التحدي الاجتماعي والفقر والظلم وتوفر الأمن والأمان لمواطنيها.

من هنا تتأتى الإشكالية التي تواجه الحركات الإسلامية والتي تقترب إلى حد الاستعصاء، وسيبقى الأمر كذلك ما لم تقدم هذه الحركات أطروحة سياسية تقوم على النقد والتفكيك للخطاب الحزبي التكفيري المودلج، بلا حجل أو مواربة، معتمدة آليات الاجتهاد العقلاني الهادف إلى ديمقراطية مشروعها السياسي، وتبنيها لحيار الاجتهاد بدل الجهد في الداخل الوطني والإسلامي عموماً والذي يعتمد العنف وسيلة أساسية، بل

(١) صادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص ٤٧٥

واعتبار الاجتهاد نوعاً من أنواع الجهاد الهادف إلى تنظيم الاختلاف والتنوع الذي هو من سنن الطبيعة التي لا فكاك منها. والاجتهاد في المجال السياسي بقدر ما هو واجب، يجب أن يبقى في دائرة الإمكانية التي تحتل الحظاً والصواب بعداً عن التعديس لما تعتقده صواباً أو الإدانة والتكفير لما تعتقده خطأ.

تبقى التحركة اللسانية تتميز بالكثير من الخصوصيات التي يسغي لمحركة إسلامية أن تدرسها بعمق، وهي رغم المحاولات الحثوة من بعض الإسلام السياسي اللبناني، لا تزال تحتاج للمزيد من الدراسة. إذ كيف يمكن لأي حركة إسلامية، بل لأي حركة دينية، في مجتمع متنوع طائفيًا ومذهبيًا كلبان، أن تحقق العبة، من دون أن تستثير ردود فعل من الطوائف والمذاهب الأخرى؟ بل كيف يمكن لأي حركة دينية في مجتمع متنوع أن لا تكون طائفية في ممارساتها وخطابها حتى لو بقيت سوت تحاضر بالتسامح والمحبة والمساواة؟ بل كيف يمكن ترسيخ السلم الأهلي والاستقرار السياسي في المجتمعات المتنوعة عن طريق الإيديولوجيات الدينية وأطروحاتها التي تعتمد إلى تسييس الدين وتوظيفه في معاركها السياسية؟ ثم كيف يمكن لطائفة مهم بلغ عديدها، أن تعرض على بقية لطوائف أطروحاتها السياسية المستمدة من إيديولوجيتها الدينية، من دون أن يتوقع بالمقابل أن يعتمد الآخرون، بالمثل، إلى الاصطفاف الطائفي والمذهبي لرفع الظلم والقهر الذي يتوقعونه أو يتصورونه، سواء أكان ذلك حقيقة أو وهمًا؟ ثم ما هي لصمانات التي تقدمها الحركات الإسلامية، والدينية عموماً، لأساء البوط كي لا تتحول العبة المشودة إلى قهر طائفي أو مذهبي؟ وإذا كانت العبة الطائفية في بلد كلبان مستحيلة لأنها تؤدي إلى حروب أهلية لا تنتهي، أفلا يعني الاصطفاف السياسي في حركات دينية - سياسية التأسيس لحروب أهلية باردة تفجر لتتحول ساخنة وملتتهبه كلما اختلّ التوازن في هذا الاتحاه أو ذلك؟ وإذا كان "التوازن الطائفي" أقصى ما يمكن أن يحصل عليه المجتمع اللساني من اصطفافه في إطار حركات إيديولوجية دينية، أفلا يعني هذا تحول لسان إلى "فيدرالية طائفية" تتطلب استهصاً ونحاذباً وإيقاعاً سياسياً متوتراً للحفاظ على "التوازن" فيها؟ ثم ألا يؤدي هذا إلى فتح لساب أمام التدخلات الخارجية وهي التي لم تقطع من جهة ولم يكف المجتمع اللبناني عن تقبلها بحجة الحفاظ على التوازن والدفاع عن الوجود من جهة أخرى؟

هذا النوع من الأسئلة الصعبة التي تطرح نفسها عند كل منعطف وأمام كل أزمة، لا يزال من نوع الأسئلة المؤجلة التي تقدم الحركات الإسلامية حولها الأجوبة الملتبسة. ولمزيد من الإنصاف لا تزال مجمل القوى السياسية اللبنانية تؤحل انقش حولها وتهرب من التصدي لها. وإذا كانت عابلية هذه "القوى" مستفيدة من التركيبة الطائفية، وهذا ما يبرر "مرود" رعتها في التعبير، فإن الحركات الإسلامية في هذه الحان، وهي

أساعية فعلاً إلى التغيير، مطالبة قبل غيرها بتقديم المشروع السياسي المقدم من عبء هذه لتركبة الطائفية للنظام السياسي، خاصة وأنها تنطلق في حركتها وحطابها من حقل الطائفة ولبس من حقل الوطن، وهذا ما يلقي عليها أعباء مصاعفة عن بقية لقوى تعبيرة، لأنها إن لم تفعل ذلك ستكون في أحسن الحالات مجرد لاعب جديد وبسط في ملعب الحرب الأهلية الباردة أرادت ذلك فعلاً أم لم ترد. فالسياسة لا تحكمها النيات بل تتحكم فيها الممارسات، ولا يكفي فيها إعلان الشعارات والمواقف والعموميات، بل تتطلب خططاً وبرامج واستراتيجيات

وقد أثبتت التجربة قدرة نسبية، وإن متفاوتة، لدى الحركات الإسلامية البنية على "التكيف" وعلى "التلبس"، بمعنى استيعاب الشروط الموضوعية والواقعية للساحة التي تتحرك فيها، وإن كان المطلوب حراً أكثر وعقلانية أعمق، تحفف من جرعة التعسفة والتخريب التعوي والشعوي، ومن شحنات الاستنهاض العاطفي الهادف إلى رص صفوف الطائفة والاستقواء بها ضد "الآخر" اللساني الشريك في لوطن، وهي لعبة يشترك فيها ويسرع فيها الجميع، إسلاميين وغير إسلاميين من هنا ضرورة العمل على عقمنة الخطاب السياسي وتنمية "ثقافة التسامح" وثقافة الشراكة وإعيش المشترك والاندماج بالوطن وبدونها لا يمكن التمييز بين "الطائفي" و"الإسلامي". والفيصل في عملية "انتميز" هذه هو المشروع السياسي الوطني الذي تقدمه لحركات الإسلامية لكل الوطن، ولدي يعمل على تنمية كل ما هو مشترك وجامع بين اللسانيين، ويتخلص بالتالي من ثقافة القسمة والتميز ومفردات النحن "و"الآخرون" في الخطاب السياسي، بل في الممارسة والتربية والتثقيف الداخلي.



## □ الكتب:

- ابن بدر، عبد العزيز، العقيدة الصحيحة ونواقص الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
- أبو نصر، فضيل، حزب الله: حقائق وأبعاد، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣.
- أحمد، رفعت سيد، النبي المسلح، بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، رسالة استحسان الحوض في علم الكلام، بيروت، دار المشرع للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق عباس صباغ، بيروت، دار لفانس، ١٩٩٤.
- اسوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤.
- البها، حسن، مجموعة الرسائل، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٠.
- البري، دلال، دنيا الدين والدولة، الإسلاميون والتبسات مشروعههم، بيروت، دار النهار، ١٩٩٤.
- بلقرن، عبد الإله، المقاومة وتحرير الجنوب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
- بنقرير، عبد الإله، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- النسي، رفيع ومحمد بهجت، ولاية بيروت، سروت، دار لحد خاطر، ١٩٧٩.
- الحشبي، عبد الله، صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، بيروت، دار المشرع للطباعة والنشر، د. ت.
- الحشبي، عبد الله، الغارة الإيمانية في الرد على مفاصد التحيرية، بيروت، دار المشرع للطباعة والنشر، ١٩٩٢.
- حمدة، الشيخ حسن، سر الانتصار، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١.



- حجارى، مصطفى، حصار الثقافة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.
- حوى، سعيد، جند الله، ثقافة وأخلاقاً، د. د، ١٩٧١.
- الخازن، فريد وبول سالم (إشراف)، الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب، بيروت، دار النهار، ١٩٩٣.
- دزاح، فيصل وحمام ناروت (نمسين)، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠، ج٢، ط٣، ٢٠٠٠.
- دمشقية، عبد الرحمن، عبد الله الحبشي، شذوذه - أخطاؤه، د. د، د. ت.
- دربانة، عصم وعاصم عبد المجيد، القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع، المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية في مصر (٢ج)، د. ت.
- زلوم، عبد القديم، نظام الحكم في الإسلام، منشورات حرب التحرير، ط٦، ٢٠٠٢.
- زلوم، عبد القديم، الديمقراطية نظام كفر، د. د، ١٩٩٠.
- السيد، رضوان، الصراع على الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.
- سلامة، عسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- سعد، حسين، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، بين النص الثابت والواقع المتغير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.
- شرارة، وصاح، دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً إسلامياً، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦.
- شكرى، عالي (واحد)، العنف الأصولي، الإبداع من نوافذ جهنم، لندن، رياض الرئيس للنشر، (كتاب التقد)، ١٩٩٥.
- اصليبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث، بيروت، دار النهار، ١٩٧٢.
- صالح، حافظ، الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، بيروت، دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢.
- صعب، سهام، الحركات الأصولية الإسلامية في لبنان، بيروت، دار مختارات، ٢٠٠٥.
- الطيبي، عكاشة عبد المسد (إعداد)، فتاوى الشيخ الألباني ومقارنتها بفتاوى العلماء، دار الجيل (بيروت)/ مكتبة التراث الإسلامي (القاهرة)، ١٩٩٥.
- الطواهري، أيمن، الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستنين هاماً، من مطبوعات جماعة الجهاد، د. ت.
- الطواهري، أيمن، الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود، د. ن.
- الطواهري، أيمن، فرسان تحت راية النبي، جريدة الشرق الأوسط، ٢٧/١٢/٢٠٠١.
- عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيوف، صراع الدين والدولة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٤.

- علي، حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- عماد، عبد العبي، سوسولوجيا الثقافة. المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦.
- عماد، عبد العبي، حاكمية الله وسلطان الفقيه قراءة في خطاب الحركات الإسلامية لمعاصرة، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٥.
- عماد، عبد العبي، ثقافة العنف. في سوسولوجيا السياسة الصهيونية، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- عماد، عبد العبي، صناعة الإرهاب، في البحث عن موطن العنف الحقيقي، بيروت، دار النفائس، ٢٠٠٣.
- عماد، عبد العبي، عبء الآخر، صورة العدو في العقل السياسي الأميركي، طرابلس (لبنان)، دار الإنشاء، ٢٠٠٤.
- عماد، عبد العبي، الانتخابات البلدية في طرابلس قراءة سوسولوجية في نتائج الانتخابات طرابلس (لبنان)، جروس برس، ١٩٩٨.
- عماد، عبد العبي، مجتمع طرابلس في زمن التحولات العثمانية، طرابلس (لبنان)، دار الإنشاء، ٢٠٠٢.
- عمارة، محمد (وآخرون)، إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات أبحاث الإسلام، ١٩٩١.
- عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٥.
- عطية، عاطف، الدولة المؤجلة. دراسة في معوقات نشوء الدولة والمجتمع المدني في لبنان، لبنان، دار أمواج، ٢٠٠٠.
- عثمان، محمد فتحي، السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت، دار القلم، ٢٠٠٩.
- العراقي، أبو حامد محمد سر محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دمشق، د. ن، ١٩٦٩.
- لعربي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٥.
- العراقي، محمد، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، المنصورة (مصر)، دار الوفاء، ٢٠٠٢.
- العوش، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.
- عليون، مهاب، نقد السياسة، الدين والدولة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث، ١٩٩٣.

- عريب، أمس سعد، حزب الله، الدين والسياسة، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢.
- معالي، كمال، الانتخابات النيابية اللبنانية (١٩٩٦)، مؤشرات ونتائج، بيروت، دار مختارات، ١٩٩٩.
- معالي، كمال، الانتخابات النيابية اللبنانية (٢٠٠٠)، مؤشرات ونتائج، بيروت، دار مختارات، ٢٠٠١.
- مغربي، ماجد، دراسات في الفكر العربي، بيروت، دار النهار، ط٣، ١٩٨٢.
- فضل الله، حسن، الخيار الآخر، حزب الله، بيروت، دار الهادي، ١٩٩٤.
- قطب، سيد، معالم في الطريق، بيروت، دار الشروق، ١٩٨٣.
- قطب، سيد، دراسات إسلامية، بيروت، دار الشروق، ط٥، ١٩٨٠.
- قاسم، نعيم، حزب الله. المنهج، التجربة، المستقبل، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢.
- القصص، أحمد، حكم الإسلام في القومية والوطنية، دار الأمة، ط٢، ٢٠٠٣.
- القرصاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٧.
- الكواري، علي (تنسيق)، أزمة الديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، دار السقي، ٢٠٠٤.
- المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن، القاهرة، دار التراث العربي، ١٩٨٦.
- المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، القاهرة، دار المسم، د. ت.
- المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدبه في السياسة والقانون والدستور، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٩.
- منصور، أثير، الانقلاب على الطائف، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٣.
- المصري، زكريا عبد الرزاق، القوى العالمية في مواجهة الصحوة الإسلامية، ضوابط شرعية في العمليات الجهادية، طرابلس (لبنان)، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٤.
- الموصللي، أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.
- ناصف، نقولا روزنا بومنصف، المسرح والكواليس. انتخابات ١٩٩٦ في فصولها، بيروت، دار النهار، ١٩٩٦.
- النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، منشورات حزب التحرير الإسلامي، ط٦، ٢٠٠١.
- النبهاني، تقي الدين، إنقاذ فلسطين، دمشق، د. ت. د. ن.
- النبهاني، تقي الدين، التكتل الحزبي، القدس، منشورات حزب التحرير، ط٢، ١٩٥٣.
- النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي في الإسلام، بيروت، دار الأمة، د. ت.
- النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، منشورات حزب التحرير، د. ت.

- لسهائي، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، منشورات حزب التحرير، د. ت.
- هويدي، فهمي، القرآن والسلطان. هموم إسلامية معاصرة، بيروت/ القاهرة، دار اشروق، ١٩٨١.
- هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.
- لاعا، علي. فتحي يكن، رائد الحركة الإسلامية المعاصرة في لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، د. ت.
- ياسين، عبد الجواد، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.
- يكن، فتحي، ماذا يعني انتمائي للإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢١، ١٩٩٥.
- يكن، فتحي، مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٩٩٥.
- يكن، فتحي، كيف ندعو إلى الإسلام، بيروت، دار الحديث، ١٩٧٠.
- يكن، فتحي، نحو صحوة إسلامية في مستوى العصر، خطوة على طريق استشراف القرن الحادي والعشرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٨.
- يكن، فتحي، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، بيروت، مؤسسة لرسالة، ط٣، ١٩٨٥.
- يكن، فتحي، احلروا الإنلزل الحركي. ظاهرة تمزق البنى التنظيمية وكيف نصون بنيتنا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٥.
- يكن، فتحي، المسألة اللبنانية من منظور إسلامي، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٧٩.
- يكن، فتحي، أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق ومؤسسة الرسالة، ١٩٩٦.

#### □ دوريات:

- راشد العنوشي، «الإسلام والغرب»، مجلة الغدير، لبنان، العددان ١٠ و١١، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠ - كانون الثاني/يناير ١٩٩١.
- راشد العنوشي، «معالم في استراتيجية الدولة الإسلامية»، مجلة منبر الحوار، السنة ١٩، خريف ١٩٩٠.
- فهمي هويدي، «الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة»، مجلة منبر الحوار، السنة ٧، خريف ١٩٨٧.
- حسر الترابي، «النشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، مجلة المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥.

- رضوان السيد، «التاريخ والاستحوالة في التحولات التاريخية وفي الوعي بها»، مجلة منبر الحوار، حريف ١٩٩٨، العدد ٣٦.

- رضوان السيد، «الإسلاميون والعمولة»، مجلة منبر الحوار، العدد ٣٧، شتاء ١٩٩٩.

#### □ مقابلات:

- حديث مع فتحي يكن في حريدة الديار اللبنانية، (١٩٩٨/١١/٥)

- حديث مع فتحي يكن في جريدة المستقبل اللبنانية، (٢٠٠٠/١٢/٤)

- سلسلة حوارات مع فتحي يكن على حلقات، في حريدة الديار، (١٩٩٨/١١/٥).

- حوار مع فيصل مولوي في مجلة الوسط، (١٩٩٨/٦/٢٩).

- حوار مع فيصل مولوي في حريدة النهار اللبنانية، (١٩٩٨/٩/٨)

- أسامة السيد في رده على فتحي يكن، حريدة الديار، (١٩٩٨/١١/١٦)

- حوار مع رار الحلبي في مجلة المجلة، (١٠ و ١٦/١٢/١٩٩٣)

- مقابلة مع عدنان طرابلسي في حريدة البعث السورية، (١٩٩٤/٩/٥).

- مقابلة مع عدنان طرابلسي في مجلة الأفكار اللبنانية، (١٩٩٢/٩/٢٨)

- لقاء مع حسام الدين قراقيرة في حريدة السفير اللبنانية، (١٩٩٢/١٠/١٩)

- حوار مع الشيخ لال شعبان في مجلة العرب والعمولة اللبنانية، (٢٠٠٤/٦/١٩)

- مقابلة مع الشيخ لال شعبان في حريدة الديار اللبنانية، (١٩٩٩/٧/١١).

- مقابلة مع الشيخ سعيد شعاع في مجلة الشراع اللبنانية، (١٩٨٣/٥/٢٣)

- مقابلة مع الشيخ ابراهيم الصالح وحسن الشهاب في جريدة التمدن الطرابلسي، (١/٢٣/٢٠٠٦)

#### □ الصحف والمجلات:

- السفير، ١٩٩٨/٦/٢٢ (كارول داعر)

- السفير، ٢٠٠٤/٦/٢٩ (مؤتمر تقيمي للجماعة الإسلامية)

- الإنشاء الطرابلسي ٢٠٠١/٢/٢٣ و ٢٠٠١/٦/١٠ (الشيخ سعيد هرموش والمحامي رشيد

كركر)

- مجلة الشراع، العدد (٢٥٧٤) عام ١٩٩٣، (ملف عن صراع المساحد..)

- مجلة الشراع، ٢٠٠١/٩/١٠، (ملف إسلاميو لبنان..)

- الديار، ١٩٩٧/٤/١ (حظبة الشيخ سعيد شعاع..)

- مجلة الشراع، ٢٠٠١/٩/١ (الأحباش فوق القانون..)

- السفير، ١٩٩٢/٩/١٢ (كلمة عدنان طرابلسي...).
- النهار، ١٩٩٢/٨/٥ (كلمة نزار الحلبي...).
- النهار، ١٩٩٦/٦/٢٠ (إبراهيم بيرم...).
- الأنوار، ١٩٩٦/٧/٦ (الثابت محمد فيش...).
- السفير، ١٩٩٦/٩/٥ (السيد حسن نصر الله...).
- النهار، ٢٠٠٤/٥/١١ (مؤتمر صحفي للشيخ نعيم قاسم...).
- البيروق، ٢٠٠٤/٥/١٧ (إبراهيم أمين السيد...).
- الأنوار، ٢٠٠٤/٥/٢٥ (مؤتمر صحفي لهادي صفدي...).
- المستقبل، ٢٠٠٥/٥/١١ (ملف الحركات الإسلامية في لبنان بعد اعتقال الحريري...).
- النهار، ٢٠٠٥/٧/٢٣ (تحقيق عن مؤسس التيار السلفي...).
- السفير (الأعداد الصادرة في): ١٩٩٦/٩/٢٠ و ١٩٩٥/٩/٢ و ١٩٩٧/٣/٢٥ و ١٩٩٧/١٠/١٩ و ١٩٩٢ و ١٩٩٦/٩/١٦ و ١٩٩٤/١٢/٢٣ و ٢٠٠٤/٥/٤ و ٢٠٠٣/٢/١٠ و ٢٠٠٣/١٠/٢٨ و ١٩٨٦/٤/٤ و ١٩٨٦/١١/٢٨ و ٢٠٠٦/٢/١٨.
- المستقبل (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٠/١٢/٤ و ٢٠٠٥/١١/٤ و ٢٠٠٥/١٢/٤ و ٢٠٠٠/٩/١٦ و ٢٠٠٣ و ٢٠٠٥/١١/٢٦ و ٢٠٠١/٢/٢١ و ٢٠٠٥/٥/٢ و ٢٠٠٥/٥/١٢ و ٢٠٠٥/١٠/٢٦ و ٢٠٠٥/١٠/٢٦ و ٢٠٠٣ و ٢٠٠٥/٩/١٧ و ٢٠٠٥/٩/٢ و ١٩٩٥/٩/٢ و ٢٠٠٦/٢/٩ و ٢٠٠٦/٢/١٨ و ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤/١٠/٢٩.
- الديار (الأعداد الصادرة في): ١٩٩٨/١١/١٣ و ١٩٩٨/١١/١٤ و ١٩٩٨/١١/٢٢ و ١٩٩٤/١٢/٢٦ و ١٩٩٨/١٠ و ٢٠٠٢/٩/١٠ و ٢٠٠٠/١/٧ و ١٩٩٩/٧/١١.
- للحياة (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٣/١٢/٢ و ٢٠٠٦/١/٢٦ و ٢٠٠١/١٠/١٨ و ٢٠٠١/١٠/٢ و ١٩٩٥/٩.
- التمدن (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٤/٦/١١ و ٢٠٠٤/٦/٢٥ و ٢٠٠٤/٣/١٩ و ٢٠٠٦/١/٢٣.
- صدى البلد، ٢٠٠٤/٥/١٥.
- نداء الوطن، ١٩٩٩/٥/١٢.
- الكفاح العربي، ٢٠٠٠/١/٤.
- مجلة المسيرة، ٢٠٠٠/١/١٧.
- مجلة الوسط (الحياة الأسبوعية)، ٢٠٠٤/٨/٩.
- اللواء (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٠/١/٦ و ١٩٩٩/١٢/٢.
- مجلة الأمان (الأعداد الصادرة في): ٢٠٠٤/٩/٢٥ و ١٩٩٦/١/١٩ و ٢٠٠٥/٣/١١.

- مجلة منار الهدى، العدد ٣٦ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥).

- مجلة الوسط، العدد ٢٧٣، ٢١/٤/١٩٩٧.

- مجلة النور، العدد ٨٩، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٨.

- جريدة الوطن السعودية، ٤/٥/٢٠٠٥.

- مجلة المجاهدون، العدد ١١، ١٤١٥ هـ (الناطقة باسم جماعة الجهاد).

- مجلة الأنصار، العدد ٩١، ١٤١٥ هـ (الناطقة باسم جماعة الجهاد).

- مجلة المجاهدون، العدد ١٩، ٢٦ نيسان/أبريل ١٩٩٥.

- مجلة المجاهدون، العدد ٤٤، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧.

### □ دراسات وتحقيقات:

- فتحي بكر، «القيادة الرشيدة بين النظرية والتطبيق»، جريدة الإنشاء لطرابلسية (٩/٢/٢٠٠١).

- فتحي بكر، «الانتخابات البابية في ضوء السنن الإلهية». قراءة في شرعية الممارسة على الساحة الإسلامية، جريدة الإنشاء الطرابلسية (٢/٢/٢٠٠١).

- زهير هوارى (تحقيق)، «الشيعية في عين الإصهار الأميركي للمنطقة العرسية والإسلامية»، جريدة السفير اللبنانية، (٢٠ و ٣ و ٤ و ٥ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠/٧/٢٠٠٣).

- زهير هوارى (تحقيق)، «الشيعية السياسية من حشود ٨ آذار إلى اعتكاف الورداء والعودة عنه»، جريدة السفير اللبنانية (٨/٢/٢٠٠٦).

- زهير هوارى (تحقيق)، «جولة واسعة في تيارات الحركة السياسية الإسلامية السنية»، نُشر على حلقات في جريدة السفير اللبنانية، ٦ و ٧ و ٨ و ١٠ و ١٣ و ١٤ و ١٥ شباط ٢٠٠٣ (مربع حلقات).

- حازم الأمير ويسان الشيخ (تحقيق)، «هيئة الفتاوى التكفيرية في باب التوبة تتسع وتتحول إلى مظقة موزدة لـ "الجهاد"». نُشر على حلقتين في جريدة الحياة، ١ و ٢/١٢/٢٠٠٣.

- حازم الأمير، «إبهم أبناء الأقليات السنية والأحزاب المتهاككة... والعنات المستوحدة...»، جريدة الحياة، ٣١/١٠/٢٠٠٥.

- حازم الأمير، «في عين الحلوة غرباء يُحشدون انتحاريين في "موسم القاعدة" والعندون من العرائق يظرفون أبواب لبنان». «جريدة الحياة» نشرت على حلقات، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦.

- صبحي مذر بعدي (إعداد)، «مخيم عين الحلوة عاصمة الشتات الفلسطيني...»، جريدة النهار السنية، (٢٩/١٠/٢٠٠٤).

- محمد صلاح، «وقائع سنوات الجهاد: رحلة الأفغان العرب من كل مكان إلى واشنطن ونيويورك»، نُشرت على خمس حلقات في جريدة الحياة (١٧/١٠/٢٠٠١).
- حسن صرا، «فضل الله وحزب الله أين يلتقيان؟ أين يفترقان؟»، مجلة الشراع (٨/٤/١٩٨٦).
- مكي سكري وعبد السلام القرى، «الحركات الإسلامية في لبنان»، الملف رقم (١)، مجلة الشراع، ١٩٨٦.
- إبراهيم بيرم، «القوى والجماعات الإسلامية: النسبة والنسبة والنسبة»، حريدة النهار (٤/١/١٩٩٧).
- مريس حليفة «واقع الحركات الإسلامية الأصولية في لبنان»، نهار الشباب، (١/١١/٢٠٠٠).
- مارلين حليفة، «الأصولية في العالم العربي»، نهار الشباب، (٧/١١/١٩٩٥).
- غسان علم الدين، «حد الله نموذجاً...»، النهار، (٥/١٢/٢٠٠١).

#### □ تقارير ووثائق:

- تقرير منظمة العفو الدولية، «لسان: ممارسة التعذيب ضد معتقلي الضنية وتقديمهم لمحاكمة جائرة»، رقم الوثيقة (MDE18/005/2003).
- تقرير جوناثان سكاتنر، «دليل جديد على تهديد أوسع من عصاة الأصابع النسائية». معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، متاحة سيامية رقم (٧٩١). ([www.asharqalarabi.org.uk/center/mutabaat](http://www.asharqalarabi.org.uk/center/mutabaat)).
- «الرسالة المفتوحة من حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم»، (١٦/٢/١٩٨٥).
- «منطقتان تتعير المهام المطروحة على العمل الإسلامي في لسان»، كتيب صادر عن لجان لأحياء والمساحد الإسلامية (١٩٨٤).
- «من ماضي وأهداف الجماعة الإسلامية»، د. ت. نُقدَر صدورهما أوائل الستينات.
- «هذه دعوتنا»، بشرة توجيهية صادرة عن الجماعة الإسلامية أوائل الستينات.
- «الجماعة الإسلامية في الأمانة اللبنانية»، كتيب صادر عن أمانة الإعلام في الجماعة الإسلامية، د. ت.
- «تقرير الجماعة الإسلامية رقم ٣٣»، صادر عن مكتب الأمانة العامة (غير منشور).
- «تقرير الجماعة الإسلامية رقم ٥٥»، صادر عن مكتب الأمانة العامة (غير منشور).
- «الميثاق الإسلامي في لبنان»، الصادر عن المؤتمر المنعقد في كروان بلازا في ١٤/١٢/٢٠٠٣.



- ملف «معلومات»، صادر عن المركز العربي للمعلومات بعنوان: «مستقبل الأصولية في العلم العربي»، العدد ٣، ١٩٩٣.
- دراسة «المشاريعيون جماعة من أهل السنة تتبع السلف والحلف»، صدرت عن دائرة شؤون الدعوة في جمعية المشاريع الحيرية الإسلامية.
- كتيب «شريعتنا شرعنا»، إصدار حركة التوحيد الإسلامية (١٩٨٣).
- بيان صادر عن جمعية المشاريع الحيرية الإسلامية بعنوان: «هذا بيان للحقيقة»
- محاضر اجتماعات هيئة التنسيق الشمالية برئاسة رشيد كرامي والتي حصل عليها المؤلف بحكم مشاركته في اجتماعاتها أعوام (١٩٨٢ - ١٩٨٥) والمحاضر المستفاد منها في هذا الكتاب. والتي هي عبر منشورة سابقاً، تعود إلى التواريخ (١٩٨٣/٩/٨) و(١١/١٦/١٩٨٣) و(٢٩/١١/١٩٨٣) و(٤/٢/١٩٨٤) و(١٦/٥/١٩٨٤) و(٨/٧/١٩٨٤).
- «نقد مشروع الدستور الإيراني المقدم من حزب التحرير إلى الإمام الخميني»، في ٣٠/٨/١٩٧٩.
- «منهج حزب التحرير في التغيير»، منشورات حزب التحرير (١٩٨٩).
- كتيب بعنوان «الخلافة»، صادر عن حزب التحرير، د. ت
- «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات» بيان صادر عن حزب التحرير، ولاية لندن، ١٠/٨/٢٠٠٠.

## [ أ ] أطروحات ورسائل جامعية :

- عبد فوري طه، «القرآن والطائفة والسلطة في منطقة بعلبك الهرمل (١٨٦٠ - ١٩٩٦)»، أطروحة دكتوراه صادرة عن الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية (٢٠٠٤ - ٢٠٠٥).
- حسين هاشم، «حرب الله في البرلمان النيابي»، بين الأيديولوجية الدينية والحركة السياسية»، رسالة دبلوم دراسات عليا صادرة عن الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية (٢٠٠٣ - ٢٠٠٤).

## □ ندوات :

- الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (ندوة)، تحرير إسماعيل صبري عبد الله (أخرون)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
- المدارس السلفية والسلفية المعاصرة (ندوة) نظمها المركز الإسلامي للدراسات الحكومية في بيروت، في ٥ و ٦ و ٧/١/٢٠٠٤.
- الدين في المجتمع العربي، (ندوة)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.
- الانتخابات البلدية في لبنان (١٩٩٨)، مخاض الديمقراطية في بنى المجتمعات المحلية، (عمل مشترك)، بيروت، المركز اللبناني للدراسات، ١٩٩٩.

- «إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر»، سلسلة الفكر الإسلامي (عمل مشترك)، إصدار مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

## □ مواقع على الإنترنت:

- موقع جمعية المشاريع (الأحاش) [www.al-ahbash.org](http://www.al-ahbash.org) ([aicp.org](http://aicp.org))
- موقع عصبة الأصاير الإسلامية [www.alqassem.eeran.com](http://www.alqassem.eeran.com)
- موقع شفاف الشرق الأوسط [www.metransparent.com](http://www.metransparent.com)
- موقع إسلام ديلي [www.islamdaily.net](http://www.islamdaily.net)
- منظمة العفو الدولية [www.web.amnesty.org](http://www.web.amnesty.org)
- موقع مرآة سوريا [www.syriamirror.net](http://www.syriamirror.net)
- موقع إيلاف [www.elaph.com](http://www.elaph.com)
- موقع الحرية [www.aljazeera.net](http://www.aljazeera.net)
- موقع إسلام أون لاين [www.islamonline.net](http://www.islamonline.net)

## □ مراجع أجنبية:

- Leila Tarazi fawaz, *Marchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut*, (London Harvard university press, 1983)
- Nizar Hamzeh, «Lebanon's Hisbollah: from revolution to parliamentary accommodation», *The World Quarterly*, Spring, vol 14, no 2, 1993
- Nizar Hamzeh and H. Dekmejian, «The Islamic spectrum of lebanese politics», *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, vol. 15, no 3, 1979
- Nizar Hamzeh and H. Dekmejian, «A Sufi Response to political Islamism: Al-Anbasha of Lebanon», *International Journal of Middle East Studies*, vol 28, no 2, May 1996



د. عبد الغني عماد:

أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، يحمل دكتوراه دولة في علم الاجتماع. نشر أكثر من خمسة وعشرين بحثاً أكاديمياً في المجالات المتخصصة والبدوات العلمية في مجال سوسولوجيا المعرفة والسياسة والدين، كما صدر له العديد من الكتب أهمها:

- السلطة في بلاد الشام (١٩٩٣)، دار النفائس.
- الوحدة العربية، الوعي الملنيس والمشروع المؤجل (١٩٩٦).
- حاكمية الله وسلطان الفقيه، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (١: ١٩٩٨) و(٢: ٢٠٠٥)، دار الطليعة.
- البيئة والإنسان، دراسة في جغرافية الإنسان والمعاش والسياسة (عمل مشترك)، ١: ١٩٩٨، ٢: ٢٠٠٢، دار مختارات.
- ثقافة العنف في سوسولوجيا السياسة الصهيونية (٢٠٠١)، دار الطليعة.
- البحث السوسولوجي، منهجته، مراحل وتقنياته (٢٠٠٢)، حروس برس.
- مجتمع طرابلس في زمن التحولات العثمانية (٢٠٠٢)، دار الإنشاء.
- صناعة الإرهاب في البحث عن موطن العنف الحقيقي (٢٠٠٣)، دار لنفائس.
- عبء الآخر، صورة العدو في العقل السياسي الأميركي (٢٠٠٤)، دار الإنشاء.
- الانتخابات البلدية، قراءة سوسولوجية في سلوك الناخب (٢٠٠٠)، حروس برس.
- سوسولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة (٢٠٠٦)، مركز دراسات الوحدة العربية.

٥	إهداء
٧	مقدمة
١٣	الفصل الأول : مقرب تاريخي وسوسولوجي في تكوين لبنان
١٣	١ - لسان الكبير
٢١	٢ - إهيار الصيغة وإعادة إنتاجها
٢٦	٣ - خصوصية الإسلام السياسي "النبي"
٣١	الفصل الثاني : الجماعة الإسلامية في لبنان
٣٧	١ - المشروع الفكري
٥١	٢ - التربية التنظيمية
٥٧	٣ - الجماعة والسياسة، من الموقف إلى الدور
٥٨	أ - الجماعة ولد، من الساحة إلى الوطن
٦٠	ب - لجماعة في الحرب
٦٤	ج - الجماعة في السلم
٦٧	د - العلاقات في الساحة الإسلامية
٦٩	٤ - الجماعة في امتحان الانتخابات النيابية
٧١	أ - اقتحام البرلمان عام ١٩٩٢
٧١	ب - مؤشرات ونجاحات عام ١٩٩٦
٧٧	ح - الهزيمة المرة عام ٢٠٠٠
٨٤	د - الانسحاب الانتخابي بعد زوال الوصاية السورية ٢٠٠٥
٨٨	٥ - الانتخابات البلدية والاختيارية
٨٨	أ - إثبات الوجود ١٩٩٨
٩١	ب - الخروج من المدن ٢٠٠٤
٩٤	٦ - انتخابات المثبسة على عتبة القرن الجديد

## الفصل الثالث: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأجاش) ١٠٩

- ١ - النشأة والتأسيس ..... ١١٠
- ٢ - التأطير المؤسسي والاجتماعي ..... ١١٦
- ٣ - تشكّل البعد الإيديولوجي بين الأشعرية والشافعية والصوفية ..... ١١٩
- ٤ - تشكّل البعد السياسي: الانتخابات ومحنة الاغتيال ..... ١٢٨
- ٥ - المواقف والتحالفات والصراعات ..... ١٣٧
- ٦ - الأجاش ما بعد الانسحاب السوري وجريمة اغتيال الحريري ..... ١٥١

## الفصل الرابع: حزب الله، إشكالية النشأة والمنهج ١٥٥

- ١ - الشيعة وجمهورية الاستقلال ..... ١٥٥
- ٢ - ولادة حزب الله وانطلاق المقاومة الإسلامية ..... ١٥٩
- ٣ - مرجعية الإسلام وولاية الفقيه ..... ١٦٤
- ٤ - البناء التنظيمي وآليات التبعة ..... ١٦٧
- ٥ - أولوية المقاومة ..... ١٧٥
- ٦ - بين المقاومة والسياسة والبرلمان ..... ١٧٧
- أ - إلى البرلمان ١٩٩٢ ..... ١٨١
- ب - حزب الله عام ١٩٩٦ وتحالفات الأمر الواقع ..... ١٨٦
- ج - انتخابات ما بعد التحرير ٢٠٠٠ ..... ١٨٨
- د - انتخابات ما بعد الوصاية السورية ٢٠٠٥ ..... ١٨٩
- هـ - الانتخابات البلدية بين محطتين ..... ١٩٠
- ٧ - العودة إلى حضن الطائفة والمشاركة في الحكومات ..... ١٩٣

## الفصل الخامس: حركة التوحيد الإسلامية ٢٠١

- ١ - إشكالية التأسيس ..... ٢٠٢
- ٢ - شخصية الشيخ الأمير وطروحاته ..... ٢٠٤
- ٣ - المكونات التنظيمية للحركة ..... ٢٠٩
- أ - جند الله ..... ٢١٠
- ب - المقاومة الشعبية ..... ٢١١
- ج - حركة لناد العربي ..... ٢١٣
- ٤ - التوحيد... الانقسام والناسات المشروع الفكري ..... ٢١٤
- ٥ - المحنة... قيام الإمارة وسقوطها ..... ٢١٨

٢٢٦	٦ - الاستكانة . . وما بعد الشيخ الأمير .....
٢٣٣	الفصل السادس: حزب التحرير وإشكالية التوبة .....
٢٣٤	١ - الشأة والتأسيس .....
٢٣٦	٢ - المنطلقات الفكرية والسياسية .....
٢٤٢	٣ - منهج الحزب في التغيير .....
٢٤٥	٤ - حرب التحرير والإسلامي «الآخر» .....
٢٥٠	٥ - الديمقراطية وحزب التحرير .....
٢٥٥	٦ - حزب التحرير وخصوصية الساحة اللبنانية .....
٢٦٣	الفصل السابع: التيارات السلفية . . في البحث عن الفرقة الناجية .....
٢٦٣	١ - الإطار العقائدي والفقهى .....
٢٦٥	٢ - لسلفية التاريخية (التيار) .....
٢٦٨	٣ - السلفية المدروسة (الحركة) .....
٢٧٣	٤ - الطيف السلفي . . افتراقات ومفارقات .....
٢٧٦	٥ - حاكمية الله وعقيدته الولاء والبراء .....
٢٨٣	٦ - مولد السلفية الجهادية (الفرقة الناجية) .....
٢٨٧	أ - كفرية الطم .....
٢٨٨	ب - جاهلية المجتمعات .....
٢٨٨	ج - الجهاد المسلح سبل التغيير .....
٢٩٢	د - الموقف من الإخوان المسلمين .....
٣٠٢	٧ - إشكالية المنهج السلفي . التاريخ، النص، العقيدة، الآخر .....
٣٠٩	٨ - السلفيون الوهابيون في لبنان .....
٣٢٢	٩ - السلفية الجهادية في لبنان .....
٣٢٢	أ - عصاة الأنصار . . الأجون من النار .....
٣٣١	ب - شبكات وحلابة . . بين طرابلس والصية والقاع .....
٣٤٣	الخاتمة: عودة على بدء .....
٣٤٩	المصادر والمراجع .....





- نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون  
د. مختار الفجاري
- حاكمية الله وسلطان الفقيه  
قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة  
(طبعة ثانية مزيّدة)  
د. عبد الغني عماد
- الدين والأيدولوجيا  
جدلية الدين والسياسي  
في الإسلام وفي الماركسية  
د. محمد الرحموني
- هويات فائضة . . مواطنة منقوصة  
في نهافت خطاب حوار الحضارات  
وصدامها عربياً  
د. وجيه كوثراني
- أوروبا والإسلام  
(طبعة ثانية)  
د. هشام جعيط
- في تشريح أصول الاستبداد  
قراءة في نظام الآداب السلطانية  
د. كمال عبد اللطيف
- سيد قطب : الخطاب والأيدولوجيا  
د. محمد حافظ دياب
- الحداثة والتراث  
الحداثة بوصفها إعادة تأسيس  
جديد للتراث  
د. عبد المجيد بوقرية
- التراث بين السلطات والتاريخ  
د. عزيز العظمة

□ مفاهيم إسلامية بمنظار قومي معاصر

أبحاث في العلاقة بين القومية والدين

□ في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام

بحث في التاريخ والايديولوجيا

□ أركان القومية العربية

ثوابت في خضم المتغيرات

حسن خليل غريب

حسن خليل غريب

محمد طارق قائدبيه

# الحركات الإسلامية في لبنان

□ تتميز دراسة الحركات الإسلامية في لبنان عن غيرها من الدراسات في العالم العربي، بكونها تقوم بدراسة موضوعها في حقل مختلف وتمتيز على أكثر من صعيد. فالبيئة التي نشأت فيها تتألف من مكونات طائفية ومذهبية شديدة التنوع، والنظام السياسي الذي نمت في ظلاله نظام طائفي تحكمه قواعد تاريخية ترسخت بالممارسة منذ ما قبل نشوء الدولة اللبنانية، وهي قواعد ترسي توازنات دقيقة تجعل من أي اختلال فيها مدخلاً لفتن وحروب تهدد الوحدة الوطنية والسلم الأهلي.

□ مع ذلك تتميز هذا النظام السياسي الطائفي بمناخ من الحريات السياسية والإعلامية والثقافية لم تتم به أي من الحركات السياسية في العالم العربي من قبل. وهذا ما يجعل دراسة الأحزاب والحركات الإسلامية في هذا الحقل المتنوع، طائفيًا ومذهبيًا، مدخلاً لمقاربة نوعية جديدة تطمح إليها هذه الدراسة.

□ هذا الكتاب يقدم مقاربة تحليلية تعتمد منهجية سوسيولوجيا المعرفة من خلال تفكيك ودراسة البنى الفكرية والمقائدية المكونة لهذه الحركات ولطريقة عملها التنظيمية والمؤسسية وسلوكها السياسي وممارساتها الاجتماعية في الحياة اليومية. والكتاب يتابع لتحقيق ذلك مجمل المواقف والمسارات والتطورات التي مرّت بها الحركات الإسلامية اللبنانية، في محاولة لالتقاط تميزاتها وتناقضاتها وحركة تطورها وتكيفها مع الواقع، عقائديًا وفكريًا، تنظيميًا وسياسيًا.

الناشر

ISBN 9953-456-38-0



9 789953 456386

دار الطليعة للطباعة والنشر  
بيروت